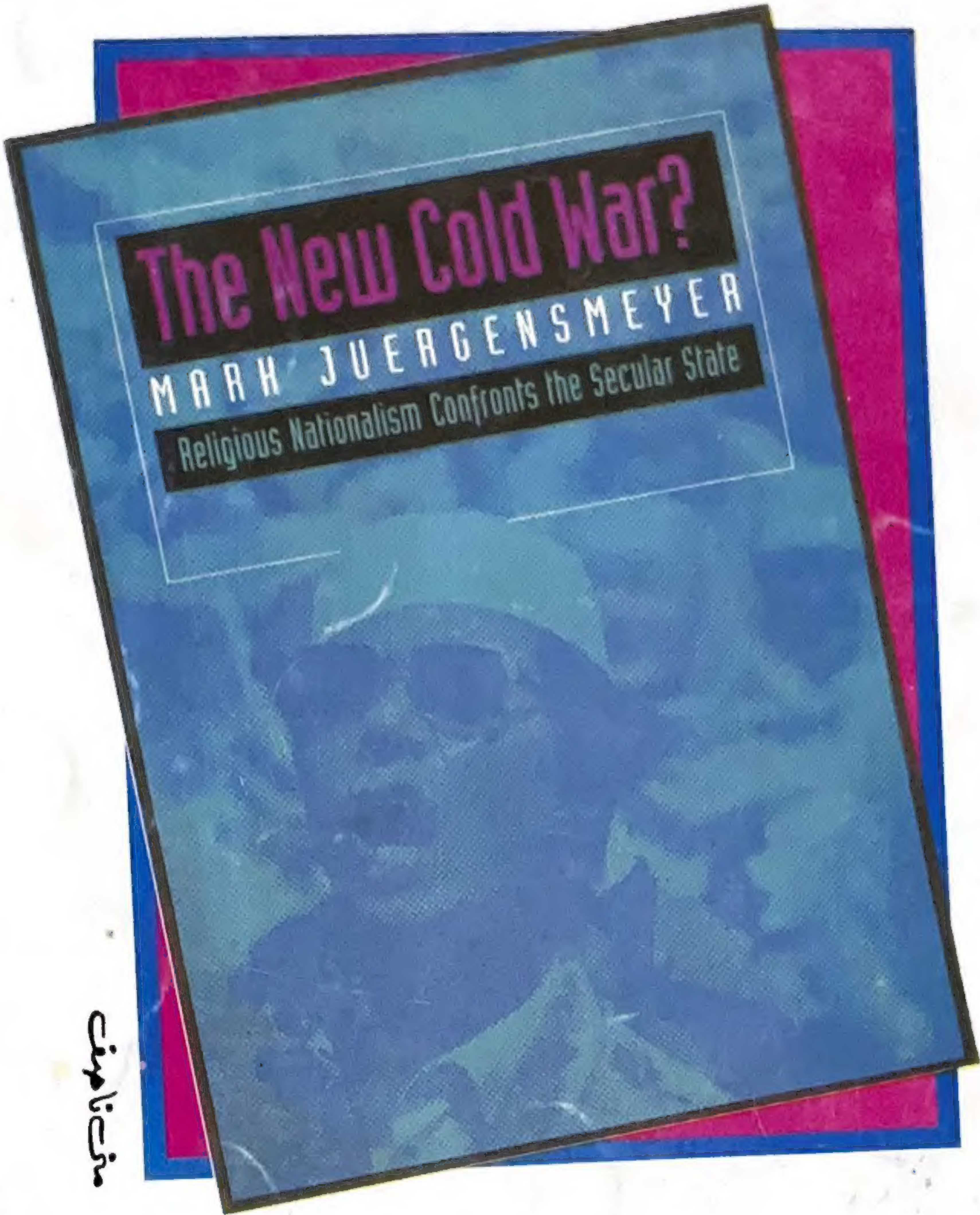


الهيئة العامة للإستعلامات
كتب مترجمة (٨٢٢)



منشورات

الحرب الباردة الجديدة

القومية الدينية تواجه الدولة العلمانية

مارك جويرجانشماير

جمهورية مصر العربية
وزارة الاعلام
الهيئة العامة للاستعلامات

الحرب الباردة

« القومية الدينية تواجه الدولة العلمانية »



شكر وتقدير

استخلصت العديد من وجهات النظر التي وردت في هذا الكتاب من دراسات ميدانية ، ومقابلات أجريت خلال السنوات العديدة الماضية في أجزاء من العالم حيث صعدت فيها حركات القومية الدينية إلى السطح . ومن ثم فإنني أدين بالامتنان - بصفة خاصة - إلى نصائح الخبراء في هذه الدول وللزملاء في شتى أرجاء العالم الذين على دراية بالحالات البحثية التي إرتكزت عليها ملاحظاتي .

وفي سريلانكا ، فقد ساهم في تيسير بحثي إس . دبليو . آر . ديا . ساماراسينج وراديكاكومارا سوامي من فرعي كاندي وكولومبو للمركز الدولي للدراسات العرقية ، وسارات أمونوجاما من وورلدفيو إنترناشيونال فاونديشين ، مانجالا موينسج من معهد مارجا بركولومبو ، ويادما سيرى دي سيلفا من قسم الفلسفة من جامعة بيرادينيا بكاندي . وأعرب - أيضا - عن تقديري لتعليقات ستانلي تاميه من جامعة هارفارد بشأن سيرى لانكا وبشأن وجهة النظر الدينية للموضوع ككل . وقد تلقيت نصيحة مفيدة حول الاتصالات الأولية في سيرى لانكا من دون سويرير ، آشيس ناندي وديانا إيك .

وفي الهند فقد تكرم مشكورا بمساعدتي هاريس بيدري وسورجيت سينج نارانج في جامعة جورد ناناك ديف ، أمر يتسار . وقد استفدت إلى حد كبير من تعليقات مانورانجان موهانتى ، تى . إن مادان ، جيه بى . إس . ويروى وأعضاء قسم العلوم السياسية في جامعة دلهي . وتعلمت أيضا من تعليقات جوريندر سينج في المعهد الوطني للدراسات البنجاب في نيودلهي بشأن دراستي للشيخ .

وفي إسرائيل ، فقد قدم لى يد المساعدة إفراه زيلبرمان في القدس وإيهود سبرانزاك وإيمانويل سيقان وجدعون آران في الجامعة العبرية ، وأوجه شكرى لروبين رايت من صحيفة لوس أنجلوس تايمز وذى نيويورك و صحفيين آخرين في القدس والضفة الغربية وقطاع غزة لمساعدتهم في تأمين إجراء المقابلات .

وفي مصر فإنني أقدر تعاون سعد إبراهيم وكنت ويكس وليلى الحمامصى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة ومحمد خليفه وإبراهيم دسوقي شتا من جامعة القاهرة ومحمد المصيلحى سالم من جامعة الأزهر بالقاهرة وجهاد عودة ودارسين آخرين وصحفيين يعملون في صحيفة ومركز الأهرام . وقد ساعد ويليام بريز وآلان جودلاس في ترتيب الاتصالات بالقاهرة ، الأمر الذى أدين له بالامتنان العميق .

وفي منفوليا ، فإننى أقدر مساعدة دى . باتسوك وجيه . لوسا نسيرن فى أولان باتور . ولطف وكرم جلين بياج فى ترتيب الإتصالات . وقد ساعد ماجد تهرانيان وأحمد كريمى هاكاك فى إمداد المعلومات بشأن طاجيكستان . وفيما يتعلق بآسيا الوسطى - بصفة عامة - فإننى أثنى على مقترحات دور جلادنى وبارنيت روين ، أما بالنسبة للمواد الروسية والأوربية الشرقية فإننى أشكر أمير خيسا موتدينوف ، لوسجا سويبا نكوسكى ومجموعة العمل المختصة بالدين والقومية فى معهد السلام بالولايات المتحدة والتي شكلها ديفيد ليتل . وأقدر أيضا مساعدة ديفيد بانستون فى المواد الأصلية المتعلقة بالمساعدة المسيحية لثورة نيكاراچوا . وبالإضافة إلى هؤلاء الدارسين ، أود تقديم الشكر أيضا للعديد من المراقبين الذين شاركوا فى الرأى ، والذين ظهرت أسماؤهم فى ختام هذا الكتاب فى قائمة من أجريت معهم الأحاديث .

وقد بدأ العمل فى هذا الكتاب عندما كنت عضوا فى مركز وودرو ويلسون إنترناشيونال للباحثين فى معهد سميثونيان بواشنطن دى . سى . فى عام ١٩٨٦ . وقد تلقيت منحاً إضافية من أجل البحث فى عامى ١٩٨٧ - ١٩٨٨ من هارى فرانك جاجينهيم فاونديشين . وخلال الفترة بين عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩١ من معهد الولايات المتحدة للسلام بواشنطن دى . سى . وأدين بالإمتنان لسخاء هذه المؤسسات وتأييد الدكتور آن شيفيلد فى مركز ويلسون والدكتور كارين كولفارد فى هارى فرانك جاجينهيم فاونديشين والدكتور هارش جريجوريان فى معهد الولايات المتحدة للسلام ، وقد نشرت طبعات أولى من بعض المواد التى تضمنها هذا الكتاب مثل « منطق العنف الدينى » فى جورنال الدراسات الاستراتيجية ومساهمات لعلم الاجتماع الهندى تحت عنوان « منطق العنف الدينى » ، « وماذا قال الشيخ : تأملات حول ظهور القومية الدينية المتطرفة » فى الدين ، « التضحية وحرب كونية » فى جورنال الإرهاب والعنف السياسى ، وأجزاء خاصة « بالهند » و « سيري لانكا » فى ستيريات ميوز ، والدين فى السياسات : دليل عالمى .

وقد أثرى زملائى فى بيركلى ، بواشنطن وهونولولو تفكيرى بشأن هذه الموضوعات بغزارة بالإضافة إلى مساعدى فى البحث الصريح الدهوب على مدى سنوات وهو دارين مكهمون . وفى هاواى كان مساعدى الخريج ديفيد فوس ، وأقدر العناية التى أولوها ، هم وأعضاء ندوة الخريجين فى جامعة هاواى ، لقراءة المصودات الأولى للكتاب .

وفي المراحل الأخيرة من الإعداد ، استفاد الكتاب من تعليقات عدد من الدارسين من بينهم دروجلادنى ، ريتشارد هيتش ، ايهود سبر نزاك ومجموعة ممتازة من المتخصصين إجتماعاً فى ظل رعاية هارى فرانك جاجينهيم فاونديشين فى نيويورك فى ندوة لمدة يوم لمناقشة مسودة الكتاب . وكان من بين المشاركين كارين مكارثى براون ، وكارين كولفارد ، واينسيل إيمبرى ، وتشارلز هيل ، وجاك هادلى ، وجيمس هاستر ، آر . دبليو . كاوبر ، وديفيد لاتين ، وبروس لورنس ، ودارين مكماهون ، وجانات أويسكر ، وديفيد رابوبورت ، ونيان سمارت ، وآرثر وولدرن وجويل وولمان . ورغم أن أحدا لم يخجل من إقترح سبل تحسين المخطوط ، فإن كلا منهم أكد أهمية موضوعاته وقيمة تناول الدراسة . وأوجه شكرى للجميع .

وقد قامت شوشينج شان بتفحيح النسخة الأصلية النهائية ، ومن ثم أهدى لها هذا الكتاب . وقد ساعدت إلى حد كبير فى إضفاء التنظيم والوضوح على المخطوط . وقد أسهمت مساعدتها المستمرة على مدى سنوات (الى جانب كوتوفا الرقيقة) فى الحفاظ على هذا المشروع حيا . وبطريقة أو أخرى فقد ساعدت هى وكل من ورد ذكرهم فى تحسين دقة وتدقيق الأفكار فى هذا الكتاب وأظهروا مرة أخرى فوائد التحلى بالصبر وأن يكون للمرء أصدقاء أذكاء .

ظهور القومية الدينية

إن فكرة القومية الدينية ليست جديدة ، بل كانت موجودة منذ القدم . وقد ظهرت في شكلها الحديث في القرن التاسع عشر ، عندما بدأ الناس في التفكير في الهوية الوطنية . وقد ساعدت هذه الفكرة في تشكيل الشعور بالانتماء إلى أمة واحدة ، وفي تعزيز التضامن بين أفرادها . وقد لعبت القومية الدينية دوراً مهماً في التاريخ الحديث ، خاصة في أوروبا ، حيث كانت واحدة من القوى الدافعة وراء الحركات القومية . وقد ساعدت هذه الحركات في تشكيل الدول الحديثة ، وفي تعزيز الشعور بالوحدة بين أفرادها . وقد لعبت القومية الدينية دوراً مهماً في التاريخ الحديث ، خاصة في أوروبا ، حيث كانت واحدة من القوى الدافعة وراء الحركات القومية . وقد ساعدت هذه الحركات في تشكيل الدول الحديثة ، وفي تعزيز الشعور بالوحدة بين أفرادها .

« مقدمة »

ظهور القومية الدينية

=====

« ثمة حاجة ماسة للدين فى الحياة العامة » هكذا قال لى عميد كلية الشريعة بجامعة الأزهر (١) . ومضى يقول أنه يعنى أنه لا يتعين وجود مستوى عال من الأخلاق فى الوظائف العامة فحسب وإنما ينبغى أن تنصهر أيضا الهويات الدينية والسياسية للشعب المصرى . وهو يعتقد أن الدين الإسلامى هو بمثابة « قوة تحررية ثقافية » ، ومصر كدولة فى ميسر الحاجة إليها من أجل تحرير نفسها من آخر آثار الإستعمار فى الماضى . وأوضح العميد قائلا « إن الإستعمار الغربى قد ولى وإنتهى ، غير أننا لم نستكمل إستقلالنا بعد . ولن نتحرر حتى تصبح مصر دولة إسلامية » (٢) .

وخلال الأحاديث التى أجريتها فى ست دول تموج بالإضطرابات إبان الثمانينيات ومستهل التسعينيات ، إكتشفت أن وجهة نظره ليست خاصة به فحسب . إذ إن الرغبة الملحة فى وجود شكل فطرى لسياسات تقوم على الدين متحررة من فساد الثقافة الغربية قد ترددت فى العديد من الدول التى نالت إستقلالها خلال القرن الحالى إذ لم يعرب عنها المصريون فحسب وإنما مسلمو آسيا الوسطى والمسلمون الآخرون من الجزائر حتى أندونيسيا والأوكرانيون والسيريلانكيون والهنود والإسرائيليون والمغول وأشخاص متدينون يتمون لمختلف الأديان فى أرجاء المعمورة . وفى حقيقة الأمر فإن ما كان يبدو شاذا عندما تحدثت الثورة الإسلامية فى إيران سيادة الثقافة الغربية وسياساتها العلمانية فى عام ١٩٧٩ قد أصبح قضية كبيرة فى السياسات الدولية إبان التسعينيات ، إن النظام العالمى الجديد الذى حل محل القوتين قطبى الحرب الباردة لا يتسم فحسب بظهور قوى إقتصادية جديدة ، وإنهيار إمبراطوريات قديمة وفقدان مصداقية الشيوعية وإنما إتسم أيضا بانبعاث هويات محدودة إرتكزت على ولاءات عرقية ودينية ، ورغم أن فرانسيث فوكوياما قد أكد ، من بين آخرين ، أن إنتهاء الحرب الباردة قد أدى إلى « نهاية تاريخ » وإلى إجماع أيديولوجى فى أرجاء العالم يحبذ الديمقراطية الليبرالية العلمانية ، فإن ظهور ديانات جديدة وقوميات عرقية يناقض ذلك التأكيد (٣) .

١ - حديث مع الدكتور محمد إبراهيم الجيوشى عميد كلية الدعوة بجامعة الأزهر فى ٣٠ مايو عام ١٩٩٠ بالقاهرة

٢ - حديث مع الجيوشى .

٣ - فرانسيث فوكوياما « نهاية التاريخ » الإهتمام الوطنى ١٦ (صيف عام ١٩٨٩) : ٣ - ١٨ ، ونهاية التاريخ والإنسان الأخير (نيويورك : فرى بريس ١٩٩٢) . ٢٣٢١١

وفضلا عن هذا فإن أنصار القوميات الجديدة لديهم القدرة على إثارة قضية عامة ضد الغرب العلماني ، الأمر الذي قد يتطور إلى حرب باردة جديدة .

ومثل الحرب الباردة القديمة فإن المواجهة بين هذين الشكليين الجديدين للسياسات التي تركز على الثقافة والدولة العلمانية هي مواجهة عالمية في مجالها وثنائيتها في معارضتها ، وتسم بالعنف بين الحين والآخر ، وهي أساسا بمثابة خلاف للأيديولوجيات . ومثل الحرب الباردة القديمة فإن كل جانب يعيل إلى تكوين رأي ثابت لا يتغير عن الطرف الآخر ، وقد ذكر الإستراتيجي الإسلامي السياسي الكبير في السودان أن الغرب يحتاج في فترة ما بعد الحرب الباردة إلى « إمبراطورية جديدة للشر كي يحتشد ضدها » (٤) . وبالمثل فإنه هو والساسة الآخرون الدينيين يحتاجون إلى رأي ثابت خاص بهم عدو علماني شيطاني يساعدهم على حشد قواتهم هم ، بيد أنه على عكس الحرب الباردة السابقة فإن الغرب (الذي يتحالف الآن مع الزعماء العلمانيين للإتحاد السوفيتي السابق) يواجه معارضة ليست متحدة سياسيا أو تسم بالقوة العسكرية في الوقت الراهن . ولهذا فإنها لا تؤخذ في الغالب مأخذ الجد . واعتقد أن هذا الاتجاه خاطيء .

وعلى سبيل المثال فإن هذه الأشكال الجديدة للقومية الثقافية تستبعد في بعض الأحيان بوصفها إنحرافات تاريخية أو تطبيقا مضللا للدين ، وفي إستهلال لمقال كتبه كونور كروز أورباين حول أزمة البنجاب في عام ١٩٨٨ ، وصف صحفي من مجلة أتلانتك مونثلي (الشهرية) الأسلوب الذي يذكى به الدين نيران العالم الثالث « بأنه واحد من أخطر وأكثر التطورات التي تثير السخرية في نهاية القرن العشرين » . وزعم أن الدين « بصفة عامة لا يشكل قوة خطيرة في المجتمعات الغربية » ولكنه في العالم غير الغربي « فإنه غالبا ما يتحد على نحو ، مثير مع القومية لتزويد الجريمة السياسية بالوقود » (٥) . وقد تمثل الافتراض المؤكد في أن ثمة شيئا بالغ الخطأ بالنسبة للدين في العالم غير الغربي .

وفي هذا الكتاب تبين مدخلا مختلفا . وقد حاولت معرفة وجهات نظر الحركيين التي سخر منها محرر جريدة أتلانتك . إنهم يعتقدون أن الخطأ يكمن في القومية العلمانية ، وليس في الدين . ويرون أن النماذج الغربية للدولة - سواء أكانت ديمقراطية أو اشتراكية - قد فشلت . ويتظنون للدين بوصفه اختيارا بديلا مبشرا ، وأساسا للنقد والتغيير .

نرى ، ما سبب فشل القومية العلمانية في التأثير عليهم ؟ ولماذا يطرح الدين بوصفه بديلا ؟ لماذا يرفض الدين القومية العلمانية بقوة ؟ وما هي الأيديولوجية والمنظمة السياسية التي سوف تحل محلها ؟ وفي مضمار البحث عن إجابات لهذه الأسئلة سعيت لمعرفة آراء زعماء الدين النشطين سياسيا في مختلف أجزاء العالم . لقد أجريت أحاديث شخصية مع البعض والتقيت مع آخرين من خلال أحاديثهم المنشورة ، ونصوص خطبهم وكتاباتهم ، وقد حاولت فهم مواقفهم ، وتقرير نطاق

٤ - نقلا عن كيم مورفي ، « المتطرفون الإسلاميون يبنون أساسا لهم في السودان » لوس أنجلوس تايمز ، ٦ أبريل ١٩٩٢ ص . ٩
٥ - مقدمة الناشر « لكونور كروز أورباين » الحرب المقدسة ضد الهند « أتلانتك مونثلي ٢٦٢ (أغسطس ١٩٨٨)

التشابه بينهم وبين نظرائهم في أجزاء أخرى من العالم ، ووصفهم في إطار أوسع للتغير السياسي والثقافي ومعرفة سبب تفاؤلهم البالغ حيال دورهم فيما وصفه أحد القوميين الإسلاميين الجزائريين « بأنه مسيرة التاريخ » (٦) .

وقد بدأ اهتمامي بهذا الموضوع مع الشيخ . إذ نظرا لإقامتي في شمالي الهند من مرة لأخرى والكتابة عن الدين والسياسات في البنجاب ، ونظرا لإدراكي أن الشيخ - بصفة عامة - أناس متهيجون ويسمون بالحساسية ، فقد أصابني هلع بالغ لمشاهدة دوامة العنف التي شملت المتطرفين الشيخ والحكومة الهندية والتي بدأت هناك في مستهل الثمانينيات والتي لا تزال البنجاب في شركها . وفي محاولة لفهم الموقف قمت بالبحث في الخطب المسجلة ومخطوطات واحد من زعماء الحركة المتطرفة ألا وهو سانت جارينيل سيج بهندرا نوول (٧) . وقد بدت رسالته وكأنها تعبير بالياس من حالة المجتمع الراهنة ، إذ يرى أنه يفترق إلى الوعي الأخلاقي ويقوده ساسة يعجزون عن أداء أي شيء سوى الفساد . بيد أن الفساد يخفف منه أمل راديكالي : إذ يشعر أن شن حملة صليبية دينية يمكن أن يفجر ثورة سياسية ، ثورة تقود إلى سياسات جديدة ونظام أخلاقي جديد .

ولم تكن خطب بهندرا نوول ، التي كانت في وقت ما نقدية ومفعمة بالأمل وموجهة لكل من الإحتياجات الحديثة وقيم الماضي التقليدية ، لم تكن فريدة في نوعها ، كما إكتشفت عندما بدأت في مقارنتها بالحالات الأخرى . إذ فيما يتعلق - أولا - بلغة الرهبان البوذيين في الحركة السهالية المتطرفة في دولة سيرى لانكا القريبة واللغة البلاغية للقوميين الهندوس في الهند ، سرعان ما وسعت دائرة اهتماماتي من خطب الزعماء الدينيين النشطين سياسيا في هاتين الدولتين إلى اللغة الأيديولوجية لنظرائهم في مصر وإيران وإسرائيل وفلسطين التي تحتلها إسرائيل ومنغوليا وآسيا الوسطى وأجزاء العالم الأخرى (٨) . والإختلافات بين هؤلاء الزعماء الدينيين هائلة ، فيما يتعلق بقيمهم الدينية وأهدافهم وسياساتهم واتجاهاتهم التاريخية ، غير أن العديد من إهتماماتهم متماثلة على نحو يثير الدهشة ، إن ما يوحد بينهم هو عدو مشترك ، يتمثل في قومية علمانية غريبة ، وأمل مشترك لإحياء الدين في المجال العام .

وعلى حين أنهم يدفعون بضرورة أخذهم مأخذ الجد ، فإنني لا أريد المبالغة في أهميتهم . ورغم أن بعض القوميين الدينيين قد حققوا بالفعل قدرا كبيرا من النفوذ السياسي في دولهم ، هناك آخرون لم ولن يحققوا ذلك قط ، بيد أنني أدرجتهم في هذه الدراسة نظرا لأن لهم دورا في النمط العالمي الأوسع نطاقا . وقد أبرزت في بعض النماذج التي تم إختيارها على نحو عشوائي أعضاء الجماعات الدينية التي دأبت على إنتقاد النظام السياسي العلماني وتحاول إستبداله بأخر يركز على

٦ - إمام أبوخير الدين ، نقلا عنه في كيم مورفي « الحزب الإسلامي يفوز بالسلطة في الجزائر » ، لوس أنجلوس تايمز ٢٨ ديسمبر ١٩٩١ ، ص . ١٠
٧ - لتحليل مواضع بندرانوال ، إرجع إلى مارك يرجنساير « منطق العنف الديني » في ديفيد س . رابورت « داخل المنظمات الإرهابية » (لندن : فرانس كاس ١٩٨٨) ٩٣ - ١٧٢ .
٨ - إرجع إلى مارك يرجنساير « ما قاله الشيخ : تأملات حول ظهور القومية الدينية المتطرفة » الدين ٢٠ رقم ١ (١٩٩٠) ٥٣ - ٧٥ .

مبادئ دينية . وحتى عندما تكون أصوات هؤلاء الحركيين الدينيين غير ذات أهمية بصورة نسبية في بلادهم ، فإنهم جديرون بالاعتبار وذلك نظرا لأنهم يضيفون لما يعد بمثابة ثقل مضاد كبير للقومية العلمانية المهيمنة في عصرنا هذا .

إن النمط الديني للقومية الذي ينادون به يحظى باهتمام في الصحف الأمريكية والأوروبية . وربما هو أصعب من أن يفهمه الغربيون - يفوق إهتمامها بأي نوع آخر من أنواع القومية الثقافية ، من بينها تلك التي تركز على العرقية ، والعنصر والماضي الأسطوري لمنطقة ما ، بيد أنه في العديد من أجزاء العالم فإن الهويات الدينية والعرقية تشابك . لقد وصفت المطامح القومية للمسلمين في الصين وآسيا الوسطى بأنها « دينية عرقية » (٩) . غير أنه حتى في هذه المناطق المحلية فإن الرموز الحاسمة والتراث الثقافي للآراء السائدة في المنطقة هي في معظمها دينية ، وربما لذلك السبب أصبح النشطاء الدينيون هناك ، كما في أي مكان آخر من العالم ، أعدى أعداء الزعماء الدينيين . وسوف يكون من السهل وصف هؤلاء الحركيين الدينيين بالأصوليين ، غير أنني أتردد في ذلك لعدة أسباب .

أولا : أن الصفة « تنقص من قدرهم » . إذ تشير ، كما لاحظ أحد الباحثين المسلمين إلى أولئك الذين يعتقدون « عقيدة دينية تفتقر إلى التسامح ، وتقوم الذات وتطبق حرفيا وبأسلوب ضيق » (١٠) . وهذه التسمية تنطوي على الإتهام أكثر منها وصفية : إذ تعكس موقفا إزاء أشخاص آخرين أكثر مما تصفهم . ومن خلال المفهوم الضمني فإنه لا يتعين أخذ مثل هؤلاء الأشخاص مأخذ الجد بوصفهم ممثلين سياسيين ذوي فكر . وتلك الصفة لا تلائم غالبية الأشخاص الذين إلتقيت بهم في هذه الدراسة سواء مباشرة أو عن طريق كتاباتهم .

ثانيا : إن الأصولية تعد تصنيفا غير دقيق لإجراء مقارنات بين الثقافات ، وتنبع الصفة من محاولة مجموعة من البروتستانت المحافظين في مستهل القرن الحالى لتحديد ما يعتقدون بأنه « أصولية المسيحية » ، وتشمل الكتاب المقدس ، وهكذا ليس من الواضح كيف يمكن مقارنتهم بأولئك الذين يتسكون بالأشكال الأخرى من المسيحية المنقحة ، وبدرجة أقل بالنشيطيين الدينيين الذين يؤمنون بالاديان الأخرى في أجزاء أخرى من العالم (١١) . والشئ الوحيد الذي يشترك فيه غالبية الحركيين الدينيين في شتى أرجاء العالم ، بصرف النظر عن تحمسهم ، هو رفضهم للغربيين والذين يؤيدون مثلنا العلمانية الحديثة ، ولهذا فإن وجود تصنيف أفضل مبنى على أساس المقارنة سوف يكون مناهضا للعصرية ، وهي عبارة يستخدمها بروس لورنس لتحديد الأصولية بوصفها مفهوما عالميا ، إذ

أنها تشير إلى ثورة دينية ضد الأيديولوجية العلمانية التي غالبا ما تصاحب المجتمع الحديث (١٢) . وإحدى مزايا هذه الصفة تتمثل في أنها تسمح للمرء بالتفريق بين أولئك العصريين وأولئك الذين يتبنون الطرق العصرية ، أي بين هؤلاء الذين يتقبلون ببساطة المجتمع الحديث وهؤلاء الذين يعضون إلى أبعد من ذلك ويؤمنون بالأيديولوجيات العلمانية التي تهيمن على الثقافات الحديثة (١٣) .

وذلك التمييز يمثل أهمية نظرا لأنه في معظم الحالات فإن النشيطيين الدينيين يعتبرون أنفسهم أناسا عصريين للغاية في حين يعارضون القيم العصرية . إذ أن عميد جامعة الأزهر في القاهرة ، الذي أشرت إليه في الفقرة الأولى من هذه المقدمة ، قد عاش في لندن لعدة سنوات وكان يقدر كفاءتها العصرية . . . والحاخام ماثير كاهان ، وهو يهودى قومى يمينى فى إسرائيل ، كان يقود حركته وكانها حملة سياسية ويميل إلى الحديث عن لعبة البيسبول الأمريكية ، كما أن أنشط الملات سياسيا فى طاجيكستان يملك جهاز فاكس وتليفون خلوى (أى يعمل بنظام الخلية) . ومثل هؤلاء القوميين الدينيين عصريون بمعنى أنهم ذوو فكر منظم وعمليون فى نظرتهم (١٤) . ومع هذا فإن عصريتهم تسمح لهم أيضا باعتراف قيم دينية تقليدية ويرفضون العلمانية .

واعتراضى الثالث على استخدام تسمية الأصولية فى هذه الدراسة هو أبرز الاعتراضات وأهمها ، ويتمثل فى أنها لا تحمل أى معنى سياسى . إذ أن وصف شخص بالأصولى يشير إلى أنه هو أو هى يتأثر فقط بالمعتقدات الدينية وليس بالإهتمام الأشمل بطبيعة المجتمع والعالم . إن النشيطيين الدينيين الذين إلتقيت بهم وأجريت عليهم دراستى هم شخصيات محنكة سياسياً ويهتمون بشدة بالمجتمع الذى يعيشون فيه ، وليس ثمة شك أن عددا كبيرا منهم لديهم أصدقاء ليسوا على شاكلتهم ، وربما يركز هؤلاء الأصدقاء بصورة مطلقة على الشئون الدينية ، وقد يسمون أنفسهم محافظين أو أصوليين أو ببساطة مناهضين للعصرية ، غير أنه عندما يدمج هؤلاء الأشخاص وجهات نظرهم الدينية بمنظور أوسع عن مصير دولتهم السياسى والإجتماعى ، فإن المرء يجد حتما صفة شاملة لهم ولهذا السبب أطلق عليهم إسم القوميين الدينيين .

إننى أعنى بوصف النشيطيين فى هذه الدراسة بالقوميين الدينيين ، الإشارة إلى أنهم أفراد ذوو إهتمامات دينية وسياسية ، إن محاولة فهم وجهة نظرهم هى بمثابة ممارسة لكل من الدين المقارن

١٢ - لورانس : المدافعون عن الله ، ٢ . فقد إقترحت يوما ما العصرية الهرطقة وذلك نظرا لأن النشيطيين الدينيين ، رغم العصرية ، يتهكون مبادئ العلمانية التي تنطوى عليها أيديولوجية العصرية (جماعة المتناقشين حول هل تعيش الأصولية خارج إطار المسيحية ؟ الاجتماع السنوى للأكاديمية الأمريكية للدين ، لمدينة كانساس ، ٢٥ نوفمبر ١٩٩١) أذعن هولى عقب إقترح عبارة النشاط الدينى المتطرف المناهض للعصرية على المجتمعين ، أذعن للأصولية . جون ستراتون هولى ، « مقدمة » ، الأصولية والجنس البشرى (نيويورك : جامعة أوكسفورد بريس ، وشيك الظهور) لمناقشة تعريفات والدفاع عن عبارة الأصولية التي فى غير محلها ، أنظر مقدمة مارتين آى . مارتى وآر . سكوت ابليس ، مراعاة الأصولية (شيكاغو : جامعة شيكاغو بريس ، ١٩٩١) ، ٨٠ - ١٠ .

١٣ - لورانس ، المدافعون عن الله ، ٢٧ .

١٤ - أنظر مارك جير جنسمير ، راد هاسوامى الحقيقة : منطق الإيمان الحديث (بريستون ، إن جيه : جامعة بريستون بريس ، ١٩٩١) ، ٤ - ٦ .

٩ - دروجلادنى والصينيون المسلمون : القومية العرقية فى الجمهورية الشعبية (كامبريدج ، ماس : المجلس الخاص بالدراسات الشرق آسيوية ، جامعة هارفارد ١٩٩١) ١٥ - ١٣٣ كما ورد فى هذا الكتاب .

١٠ - عمر ف . عبد الله ، الكفاح الإسلامى فى سوريا ، (بيركلى كاليفورنيا : ميزان بريس ، ١٩٨٣) ، ٢٣ ، نقلا عن بروس بى . لورانس المدافعون عن الله : الثورة الأصولية ضد العصر الحديث (سان فرانسيسكو هاربر ، راو ، ١٩٨٩) ٩٦ .

١١ - عبر عن هذا الاعتراض على الإستخدام الدائم للأصولية ديفيد مارتين فى كتاب « الأصولية : جولة تعريفية للألقاب » بو ليتيكال كوارترلى ، ٦١ ، رقم ٢ (أبريل - يونيو ١٩٩٠) : ١٢٩ - ١٣١ .

والسياسات المقارنة ، ذلك لأنها تبدو ، من وجهة نظرنا على الأقل ، أنها تستجيب بأسلوب ديني لموقف سياسي ، بيد أن العديد منهم يوافق على ملاحظة أبداها زعيم فلسطيني وهو الشيخ أحمد ياسين إذ قال ، « ليس هناك تمييز واضح بين الدين والسياسة » وذلك التمييز ذاته هو سمة أسلوب التفكير الغربي^(١٥) . ويرى مفسرو الأديان أن ثمة قصورا في المجتمع الذي يجمع بين سمة الدين والسياسة ، مجتمع يتطلب ردا دينيا وسياسيا كذلك .

ورغم أن القوميين الدينيين يرفضون الآراء العلمانية فإنهم لا يرفضون بالضرورة السياسات العلمانية ، التي تتضمن الأجهزة السياسية للدولة القومية الحديثة . وفي سبيل توضيح إمكانية تحقيق ذلك ، ينبغي أن أفسر كيفية استخدامي لبعض الصفات . إذ أعني بكلمة الدولة موضع السلطة واتخاذ القرار داخل منطقة جغرافية سياسية ، أما كلمة القومية فإنني أعني بها مجموعة من الأفراد يملكون ثقافة سياسية خاصة وأرضا تتمتع بسلطة سياسية مستقلة ذاتيا^(١٦) ، إن الدولة القومية هي شكل حديث للأمة تسود فيها سلطة الدولة وتنظم أمة بأسرها ، سواء من خلال السبل الديمقراطية أو الاستبدادية ، إن الدولة القومية الحديثة لها مآبرها أخلاقيا وسياسيا بمفهوم قومي ، الأمر الذي لا أعني به التطرف الوطني الذي يخشى الأجانب فحسب وإنما تعبيرات أخف حدة لهوية ترتكز على إفتراضات مشتركة توضح لماذا يشكل مجتمع أمة ولماذا تعد الدولة التي تحكمها شرعية^(١٧) .

إن الثوريين الدينيين الجدد لا يهتمون كثيرا بالهيكل السياسي للدولة القومية مثل إهتمامهم بالإيديولوجية السياسية التي يؤيدونها . إنهم يهتمون بمنطقية وجود دولة وبالأسس الأخلاقية للسياسات وبسبب وضرورة وجود ولاء ظاهر للدولة . وغالبا ما يرفضون الفكرة الأوروبية والأمريكية

١٥ - حديث مع الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة حماس في غزة ، ١٤ يناير ١٩٨٩ .

١٦ - قدمت تعريفات مماثلة في دراسات أخرى خاصة ببناء الأمة والقومية . أنظر على سبيل المثال أنتوني دي . سميت ، « مقدمة » في طبعة أنتوني دي . سميت ، حركات القومية (نيويورك : سان مارتن برس ، ١٩٧٧) ، ١-٢ ، وهاج ستون ووتسون ، الأمم والدول : تساؤل حول أصول الأمم وسياسات القومية (البولدر ، كولومبيا : بريس ١٩٧٧) ١-٥ . في نسخة مماثلة ، يحدد جيندز الأمة بوصفها كيانا ذا نظام سياسي يحكمها ، ولديه سلطة مطلقة على أرض واضحة المعالم والقومية كإشتراك الأفراد في مجموعة من الرموز والمعتقدات تؤكد الطائفية بين أعضاء نظام سياسي . أنتوني جيندز ، الدولة القومية والعنف مجلد ٢ ، نقد معاصر للمادية التاريخية (بيركلي ولوس أنجلوس : جامعة كاليفورنيا بريس ١٩٨٥) ، ٢١٥ - ٢١٦ .

١٧ - يصف هوبسباوم القومية بأنها عبارة ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وحلت محل مبدأ الوطنية وإنني استخدم الكلمة بمفهوم القرن التاسع عشر هذا بوصفها القاعدة النظرية ترتكز عليها فكرة الأمة والإحساس بالهوية معها ، بيد أن هوبسباوم يشير إليها بأسلوب غير موضوعي بوصفها التطابق العاطفي لشعوب مع « أمتهم » ، والقدرة على « التحرك سياسيا » وفقا لمثل هذه القاعدة . إيريك جيه . هوبسباوم ، عصر الإمبراطورية ١٩١٤ - ١٩٧٥ (نيويورك : كتب بانتون ١٩٨٧) ١٤٢ ، ويصف الأمة بأنها « الدين المدني الجديد للدول » (١٤٩) وما يطلق عليه قومية قد أقول عنه « قومية متطرفة » أو كراهية الأجانب ، وما أطلق عليه قومية قد يطلق عليه « هوية وطنية » أو « إيديولوجية وطنية » .

التي تقتضي بأنه يمكن تحديد القومية بوصفها فحسب عقدا علمانيا^(١٨) . بيد أنه في الوقت نفسه لا يجدون ثمة تناقضا في تأكيد أشكال معينة للتنظيم السياسي الذي تطور في الغرب مثل الإجراءات الديمقراطية للدولة القومية ، طالما أنها تصطبغ بالصبغة الشرعية ليس من خلال فكرة علمانية لعقد اجتماعي وإنما من خلال مبادئ تقليدية للدين .

وكما أوضح لي أحد البهائيين في سيري لانكا فإن ما يحتقره « ليس هو الديمقراطية ولكن فكرتكم عن القومية »^(١٩) ، إنه يرفض هو وأمثاله فكرة أن ما يربط الأفراد معا كأمة وما يضمن شرعية على نظامهم السياسي هو اندماج منطقي يوحد كل فرد في منطقة جغرافية سياسية من خلال قوانين مشتركة وعمليات سياسية ، وتؤكد مثل هذه القومية العلمانية لكل من الديمقراطيات البرلمانية في أوروبا وأمريكا والبيروقراطية الاشتراكية التي كانت تميز دول أوروبا الشرقية والجمهوريات السوفيتية السابقة في كومنولث الدول المستقلة ، ومن الطبيعي أن يفهم غالبية الأمريكيين والأوروبيين أسلوب التفكير هذا الخاص بالقومية غير أنه ينطوي على إفتراضات خاصة بالطبيعة العالمية والعلمانية لنظام اجتماعي أخلاقي لا يأخذ العديد من رجال الدين في بقية أرجاء العالم كأمر مسلم به .

وقد اكتشفت أن وجهة نظر القومية - الدينية ترفض بقوة القومية العلمانية بوصفها مجردة أساسا من القيم الأخلاقية أو الدينية . وقد كان هذا الرفض بمثابة صدمة لبعض علماء الاجتماع الغربيين والمراقبين الآخرين للسياسات العالمية الذين أعلنوا منذ عقدين أو ثلاثة عقود خلت أن ظهور القومية العلمانية في العالم الثالث لم يكن إنتظارا للنفوذ السياسي الغربي فحسب وإنما واحد من أبرع تراثات الغرب للحياة العامة في شتى أرجاء العالم .

لقد بدأت ، في الجزء الأول من هذا الكتاب ، بإحساس بالأمل في مدى قوة روح المؤيدين للقومية الغربية في وقت سابق من القرن الحالي ، وقد بحثت كيف تبدد الأمل وكيف بدأت القومية العلمانية تلقى إزدراء في العديد من أجزاء العالم . ثم إتجهت إلى تأكيد قضية : المنافسة بين الدين ، في مختلف أشكاله والنموذج الأوروبي والأمريكي للقومية العلمانية ، ويقدم الجزء الثاني من هذا الكتاب حالات دراسية من الشرق الأوسط ، جنوب آسيا والدول الاشتراكية السابقة . ورغم أن هذا الكتاب يدور إلى حد كبير حول خطب الشيطان الدينيين فإنه من الأهمية بمكان أيضا دراسة الحركات الخاصة التي إرتبطوا بها ومحاولة تحديد الأنماط التي تشير إلى كيفية وسبب تطور الثورة الدينية .

ويتناول الجزء الثالث من الكتاب الكثير من مشاعر القلق تجاه القوميين الدينيين : ميلهم

١٨ - وبكلمة علماني أعني ببساطة غير ديني . واستخدمتها للإشارة إلى مبادئ أو آراء ليست لها صلة بنظام غير مادي للحقيقة أو كائن مقدس ، وهذا التعريف قد يبدو واضحا لإستخدام الأمريكيين لفكرة مجتمع علماني ، غير أنه في بعض المجتمعات الآسيوية من بينها الهند ، تستخدم الكلمة للإشارة إلى الحياد الديني - فكرة أن الدين بصفة عامة قد يتقبل بوصفه حقيقة بدون تفضيل أي نوع خاص من الدين .

١٩ - حديث مع القس أودواولا شاناندانا نثيرو ، عضو كاراكا ساباها ، أسجيري شابتري ، سنجاه السهالية البوذية في كاندی ، سيرلانكا ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

للعنف وعدم مبالاتهم الواضحة بالديمقراطية وحقوق الإنسان . وقد خصصت الخاتمة للسؤال الذي يقول إلى أين نمضي : كيف يمكن للقوميين العلمانيين العيش في عالم يزدحم على نحو أخذ في الإزدياد بالقوميين الدينيين وما إذا كان بوسع القومية الدينية التناغم مع الفضائل الكبرى للقومية العلمانية المتمثلة في : التسامح واحترام حقوق الإنسان وحرية التعبير .

الفصل الأول

« فقدان الإيمان بالقومية العلمانية »

خلال الإحتفالات التي أعقبت المراحل الأولى للانتخابات التي هددت بوصول القوميين الإسلاميين إلى السلطة في الجزائر في مستهل عام ١٩٩٢ ، رأى أحد مؤيدي الجبهة الإسلامية سيدة أجنبية كانت تسير في شوارع الجزائر فجذبها من ذراعها . وقال المواطن الجزائري « أرجو تبليغ عزائي للرئيس ميتران »^(١) . ووراء تلك السخرية يكمن إنطباع كان سائدا بين العديد من المسلمين في الجزائر ألا وهو أن الحزب الحاكم ، الجبهة الوطنية ، الذي تبوأ السلطة في حرب الإستقلال مع فرنسا في عام ١٩٥٦ والذي سيطر على البلاد بعد ذلك هو بمفهوم ثقافي ، إمتداد للإستعمار الفرنسي .

في منتصف الخمسينيات ، وفر حصول الجزائر والعديد من المستعمرات السابقة الأخرى في العالم الثالث على إستقلالها السياسي ، كان من الشائع بالنسبة للأوربيين والأمريكيين الكتابة بحماس ديني تقريبا عن إنتشار القومية في شتى أرجاء العالم ، بيد أن حماسهم كان يركز بصورة متباينة على شيء علماني : ألا وهو ظهور دول جديدة استقطبت ولاءات تشكلت من الإحساس بمواطنة علمانية . وقد إرتكزت هذه الولاءات القومية - العلمانية على فكرة أن شرعية الدولة تضرب بجذورها في إرادة الشعب ، ومنفصلة عن الملامة الدينية .

لقد تم تعريف القومية العلمانية اليوم أيضا على أنها لم تكن واحدة من العرقيات القديمة والهويات الدينية التي جعلت الأمم في الماضي ضيقة الأفق ميالة للمشاكسة ، ولذلك السبب ، نظر الدارسون إلى إنتشار القومية في ضوء من الأمل ، والإيمان بالأخريات : لقد كانت تبشر بقدوم مستقبل جديد أي ظهور أمريكات صغيرة في كافة أرجاء العالم^(٢) .

لاحظ هانز كوهن ، وهو أشهر مؤرخ قومي في جيله ، في عام ١٩٥٥ أن القرن العشرين هو قرن فريد إذ قال « إنها المرة الأولى في التاريخ التي يتقبل فيها الجنس البشري بأسره موقفا واحدا

١ - نقلا عن كيم مورفي ، « الحزب الإسلامي يفوز بالسلطة في الجزائر » ، صحيفة لوس أنجلوس تايمز ٢٨ ديسمبر ١٩٩١ صفحة إيه ١ ، في شهر فبراير عام ١٩٩٢ ، وعقب سحق الحزب الإسلامي ، أقامت حركة سرية تدعى الإيمان بالوعد على الجهاد ضد الحكومة « إستمرارا » لحرب الجزائر للإستقلال عن فرنسا في عام ١٩٥٤ . كيم مورفي « إجراءات الجزائر الصارمة ، أهداف الجبهة الإسلامية » لوس أنجلوس تايمز ١٠ فبراير ١٩٩٢ صفحة إيه ١٠ .

ومتائلاً إلا وهو القومية^(٢). ويقول أن الفكرة لها أصول في الماضي السحيق، إذ إن العبرانيين القدماء تنبأوا بها وتفوه بها صراحة اليونانيون القدماء، بيد أنه كما يقول كوهن، فإن الفكرة خدمت ما يقرب من ٢٠٠٠ عام، حتى هبت فجأة وبصورة حادة في القرن السابع عشر في إنجلترا، «أول دولة حديثة»^(٣). واليوم فإن العالم بأكمله يستجيب «ليقظة القومية والحرية»^(٤).

وليس الأكاديميون الغربيون فحسب وإنما عدد كبير من الزعماء الجدد، ولاسيما أولئك الذين في الدول التي ظهرت من الإمبراطوريات الإستعمارية السابقة، قد إنجرفوا وراء رؤية وجود عالم حر ودول متساوية علمانياً، وقد منحهم فكرة القومية العلمانية تبريراً أيديولوجياً للوجود، كما أن النظام الانتخابي المرتبط بها قد منحهم قواعد قوة يمكن أن يقفروا منها إلى مواقع الزعامة على رأس الزعماء العرقيين والدينيين، غير أن العلمانية أكبر من مجرد قضية سياسية إنها أيضاً هوية شخصية وظهر إلى الوجود شخص من نوع جديد - «الهندي القومي» أو «السيلائي القومي» الذي يمتلك إيماناً راسخاً بقومية علمانية تتماثل مع وطنه أو وطنها. وربما ليس ثمة أفضل ما يجسد هذه الروح الجديدة من جمال عبد الناصر وجواهر لال نهرو.

ويقول نهرو: «لأعودة إلى الوراء» إلى ماضٍ ملئ بالهويات الدينية. ذلك أن روح العصر العلماني الحديث سوف يتصر في النهاية في كافة أرجاء العالم^(٥).

لقد كتب دونالد سميث بأسلوب حاد عن أتباع نهرو عقب إستقلال الهند قائلاً: إن القومية الهندية شعرت بالإضطرار لتأكيد أن الهند أمة. حتى رغم وجود بعض الحقائق المثيرة للحرع - مثل الخلاف الإقليمي والولاءات الدينية - والتي ينبغي تفسيرها^(٦). ويرجع سبب هذا الإضطرار، كما يقول سميث، إلى أنه لم يكن بوسع هؤلاء الأشخاص اعتبار أنفسهم أناساً عصريين بدون هوية وطنية، ويكتب سميث يقول «إنه في العالم المعاصر، كانت الوطنية والقومية هما المقدمات الأساسية للحياة السياسية وبدا أنه من غير الملائم كلية أن تكون الهند بدون قومية»^(٧). وقد ساد موقف مماثل في العديد من الدول الجديدة الأخرى، في بداية ظهورها على الأقل.

وبدا أن زعماء الطوائف الدينية التي تشكل أقلية، مثل الهندوس والتاميل في سيلان والمسيحيين الأقباط في مصر، يتوقون إلى إعتناق قومية علمانية نظراً لأن وجود دولة - قومية سوف يكفل عدم هيمنة الطوائف الدينية التي تشكل أغلبية على الحياة العامة في البلاد كلية، وفي الهند،

٢ - هانز كوهن، القومية: معناها وتاريخها (بريستون، نيوجرسي: دي. فان نوستراوند ١٩٥٥) ٨٩.

٣ - المرجع السابق، ١٦.

٤ - المرجع السابق.

٥ - جواهر لال نهرو، إكتشاف الهند (نيويورك: جون داي ١٩٤٦) ٣٢ - ٥٣١.

٦ - دونالد يوجين سميث، الهند كدولة علمانية (بريستون نيوجرسي: مطبعة جامعة برنستون ١٩٦٣) ١٤١.

٧ - المرجع السابق ١٤١. حروف الطباعة المائلة في الأصل.

حيث أصبح حزب المؤتمر هو حامل لواء رؤية نهرو، فإنه كان أكثر أتباع الحزب الموثوق بهم هم أولئك الذين يعيشون على هامش المجتمع الهندوس - المنبوذين والمسلمين، والذين كانوا يخشون أكثر ما يخشون تعصب الغالبية الدينية.

بيد أن حاملي لواء القومية العلمانية الأساسيين في هذه الدول المستقلة حديثاً لم يكونوا أعضاء في أية طائفة دينية على الإطلاق، على الأقل بالمفهوم التقليدي، بل أنهم كانوا صفوة متعلمة حضرية واعتقد العديد منهم أن إعتناق شكل علماني للقومية كان بمثابة وسيلة لتشجيع مقدماتها الافتراضية الأساسية - المتمثلة في الفصل بين الدين والسياسة. وبالتالي يتفادى العراقيين التي تخلفها الولاءات الدينية أمام الأهداف السياسية لأية دولة. ولم تكن القوة السياسية المرتكزة ضمنيًا على قيم دينية وطوائف تقليدية راسخة أي تأثير.

بيد أن المشكلة تمثلت في أنه في سبيل تأكيد أن قومية بلادهم علمانية، كان على القوميين الجدد الإيمان بثقافة علمانية تكون - على الأقل مؤثرة مثل أية ثقافة مقدسة. وهذا يعني، على المستوى الاجتماعي، الإعتقاد بأنه بوسع القومية العلمانية الإنتصار على الدين ويمكن أن يعني أيضاً جعل القومية العلمانية في حد ذاتها ديناً أسمى، يرنو إليه أي مجتمع ويفوق الولاء لأي دين. وفي الهند على سبيل المثال فإن الهوية السياسية التي إرتكزت على الولاء الديني قد أطلق عليها اسم طائفية، ومن جهة نظر نهرو والقوميين العلمانيين الآخرين، فإن الدين هو المنافس الرئيسي لولاء أعلى ألا وهو الهند العلمانية، وناشد نهرو مواطنيه التخلص مما وصفه «بالنظرة الدينية ضيقة الأفق» وتبني وجهة نظر عصرية، قومية^(٨).

وقد لقيت محاولات القوميين العلمانيين الرامية إلى إعطاء أيديولوجياتهم قوة مناهضة للدين أو قوة أسمى من الدين، تشجيعاً من معلمهم الغربيين، ربما عن غير قصد، إن الكلمات التي استخدمها الزعماء السياسيون الغربيون والدارسون أمثال كوهن لتحديد القومية كانت لا تشير ضمناً إلى أنها علمانية فحسب وإنما تتنافس مع الدين وأنها أسمى منه. وكتب كوهن يقول «إن القومية، (التي كان يعني بها بالطبع القومية العلمانية) هي حالة فكرية يوجه فيها أسمى ولاء للفرد للدولة - القومية»^(٩). وأكد بجسارة أن القومية قد حلت محل الدين في تأثيرها. «إن فهم القومية ومدلولاتها بالنسبة للتاريخ الحديث ولعصرنا يبدو أمراً جوهرياً اليوم مثلما كان فهم العالم المسيحي للدين ضرورياً في القرن الثالث عشر»^(١٠).

وقد أعرب روبرت إميرسون عن نفس الفكرة المثيرة عن «القومية العلمانية التي إندفعت بقوة (من أوروبا) كي تطوق العالم بأسره»^(١١)، وذلك في كتابه المؤثر «من الإمبراطورية إلى الأمة».

٨ - نهرو، إكتشاف الهند ٥٣١.

٩ - كوهن، القومية، ٩، حروف الطباعة.

١٠ - كوهن، القومية، ٤.

١١ - روبرت إميرسون، من الإمبراطورية إلى الأمة: ظهور تأكيد الشعوب الآسيوية والأفريقية لذاتهم (بوسطن: بيكون بريس ١٩٦٠) ١٥٨.

يبد أن إمبرسون أقر قائلاً رغم أنه في التجربة الأوروبية «تزامن صعود القومية (القومية العلمانية مع أفول سيطرة الدين» في أجزاء أخرى من العالم، مثل آسيا، حيث امتدت القومية العلمانية وغلفت هذه المناطق، «فإن قضية الدين اندفعت مرة أخرى وبصورة أكثر وضوحاً إلى المقدمة» (١٢). ومع هذا توقع ألا تعرقل «مسألة الدين» على الإطلاق تقدم القومية العلمانية التي يراها وكأنها هدية الغرب إلى العالم، وفي حقيقة الأمر وفي بعض الحالات فإن هذه الهدية قد فرضت على الدول الجديدة دون أن تطلبها، وأشار إمبرسون إلى «أن ظهور القومية بين الشعوب غير الأوروبية» قد جاء نتيجة للإنتشار الإمبريالي للـ «الأوروبية الغربية على وجه المعمور» «ويعتقد أن النتيجة رغم كل شيء جذيرة بالثناء» «إذ من خلال الديناميكية الثورية... الفث الحضارة المدنية عناصر هوية أساسية على الشعوب في كل مكان... وقد مد التأثير العالمي للغرب خيوطاً مشتركة من خلال أنسجة إجتماعية متنوعة للإنسان... وحققت إنتصاراً غير عادى» (١٣).

عندما استخدم كوهين وإمبرسون عبارة القومية لم تكن تدور في ذهنهم أيديولوجية سياسية علمانية وهوية قومية محايدة دينية فحسب وإنما شكل خاص لمنظمة سياسية ألا وهي الدولة القومية الأوروبية والأمريكية الحديثة. وفي مثل هذه المنظمة يرتبط الأفراد بنظام سياسى ديمقراطى مركزى لا يتأثر بأية إنتماءات أخرى سواء أكانت عرقية، وثقافية أو دينية. وذلك الرباط يحكمه إحساس عاطفى يتمثل مع منطقة جغرافية سياسية وولاء لشعب معين، وهو تمائل يشكل جزءاً من الشعور بالقومية. وذلك البعد القومى الفعال يمثل أهمية، في مقارنة القومية العلمانية بصفة خاصة بالدين. وإبان الثمانينيات وصف الباحث الإجتماعى أنتونى جينز القومية على النحو التالى - أنها ليست مجرد أداة نقل للآراء «والمعتقدات» الخاصة بنظام سياسى فحسب وإنما هي عنصر «نفسى» و«رمزى» فى العلاقات السياسية والإقتصادية (١٤). وقد تعرف دارسون مثل كوهين وإمبرسون على هذا البعد الفعال للقومية فى وقت سابق، ووجدوا أنه من الملائم أن تتبنى الدولة العلمانية ما قد نصفه بروح القومية العلمانية.

الايمان بالقومية العلمانية

رغم إعراف الدارسين أمثال كوهن وإمبرسون وزعماء قوميين مثل ناصر ونهرو بأن القومية العلمانية هي إحساس عاطفى وأنها فى العديد من الحالات تحل محل أشكال الإيمان التقليدية، فإنهم أصرروا على أن القومية العلمانية شيء أسمى بقدر كبير نظراً لأنها تختلف إختلافاً مطلقاً عن

١٢ - المرجع السابق.

١٣ - المرجع السابق.

١٤ - جينز الدولة القومية، ١٦ - ٢١٥.

الدين، ومع هذا فإنه يبدو واضحاً فى الإدراك المؤخر أن الاعتقاد بفكرة القومية العلمانية يتطلب قدراً كبيراً من الإيمان حتى وإن كانت الفكرة لا تكمن فى العبارات البلاغية للدين، إذ إن العبارات التى قدمت من خلالها كانت عبارات خيالية رنانة إرتبطت بقيم روحية. ونضم القومية العلمانية، مثل الدين، ما وصفه أحد الدارسين «بنظرية المصير» (١٥). وفى وسع المرء تبني وجهة النظر هذه عن القومية العلمانية ويمضى خطوة أبعد ويقول صراحة، كما فعل أحد المؤلفين فى عام ١٩٦٠، أن القومية العلمانية هي «دين» (١٦).

وفى الأونة الأخيرة توسع نيبان سمات فى هذه النظرة الخاصة بالقومية العلمانية وحدد السمات التى تجعلها قريبة الشبه بنوع معين من الدين ألا وهو «الدين القبلى» (١٧).

واستخدم ستة معايير لتحديد العبارة، واستخلص أن القومية العلمانية تتناسب مع كافة الاعتبارات: إذ أنها تتضمن نظرية وأسطورة وعرفيات وطقوساً وتجربة ومنظمة إجتماعية، وهذا التشابه الهيكلى بين القومية العلمانية والدين قد إستكمل بما إعتقد أنه تشابه وظيفى أساسى بصورة أكبر: إذ أن كليهما يخدم العمل العرقى بتقديم إطار رئيسى للنظام الأخلاقى، إطار يتطلب ولاء مطلقاً من أولئك الذين ينتمون إليه. وثمة نقطة أخرى سوف يتم بحثها فى جزء لاحق من هذا الكتاب، ويرد ذكرها كثيراً هنا ألا وهي أن هذا الإطار المشترك للولاء يتجلى بأوضح صورة فى قدرة القومية والدين، بمفردهما من بين كافة أشكال الولاءات، على إضفاء موافقة أخلاقية على الإستهزاء والإرهاب (١٨).

ولذلك السبب أعتقد أن الخيط الممتد بين القومية العلمانية والدين كان دائماً خيطاً رفيعاً. إن كليهما بمثابة تعبير عن إيمان، ويتمائل كل منهما ويدينان بالولاء لمجتمع كبير ويصران على منح الشرعية المعنوية المطلقة للسلطة المخولة لزعامة ذلك المجتمع، إن ظهور القومية العلمانية فى تاريخ العالم، كما يشير بندكت أندرسون، كانت إمتداداً «للأنظمة الثقافية الكبيرة التى سبقتها،

١٥ - آرلى جيه. هوفر، إنجيل القومية: موعظة الوطنية الألمانية من نابليون إلى فرساي (شتوتجارت: فرانز شير فراج ١٩٨٦) ٣.

١٦ - تشارلز جيه. إنسن هاير، القومية: دين (نيويورك) ماكميلان، ١٩٦٠.

١٧ - نيبان سمات، «الدين، الأسطورة والقومية»، فى طبعات بتراتش، ميركل ونيبيان سمات، الدين والسياسات فى العالم الحديث (نيويورك: جامعة نيويورك برس ١٩٨٣)، ٢٧. لإجراء مقارنة أخرى بين القومية والدين أنظر هوفر، إنجيل القومية، ٣ - ٤.

١٨ - أثار أندرسون تلك النقطة أيضاً، الذى إكتشف، فى إطار ملاحظته مدى السهولة التى تتمكن بها القومية العلمانية من تبرير القتل الجماعى، إكتشف وجود صلة بين «القومية المتخيلة» و«الدين المتخيل». بندكت أندرسون، مجتمعات متخيلة: تأملات حول أصل وانتشار القومية (لندن: فيرسو، ١٩٨٣)، ١٨. لقد أثار إتهامى أن الكيانات الأخرى مثل عصابات المافيا وكوكلوكس يمكنها أيضاً استخدام العنف، بيد أنه ينبغي الإشارة إلى أنهم يفعلون ذلك عن اقتناع نظراً لأن أتباعهم يعتبرونهم (على التوالى) جماعات شبه حكومية أو شبه دينية.

والتي تمخضت عنها ووقفت ضلعا أيضا (١٩). ولذلك السبب فإنه يمكن القول بأن القومية العلمانية هي نوع من «الثقافة العلمانية» على النحو الذي يصف به هوارد ريكيتز المظاهر الوطنية للسريلا نكين (٢٠). إذ أنها لا تشمل فحسب على القيم الثقافية التي يشترك فيها شعب بمير داخل حدود وطنية قائمة أو محتملة وإنما تثير أيضا ردا ثقافيا خاصا بها.

والمطلوب الضمني لهذا الموقف، أي أن القومية العلمانية ذات بعد ثقافي، يتمثل في أنه ليس هناك وجود لمفهوم القومية التي تحتل مكانة أعلى من الثقافة، إن الفكرة الغربية للقومية العلمانية هي على وجه التحديد بناء غربي. وربما كان حقيقة، كما تكهن كوهن وإميرسون، فإن الفكرة قد تنتشر في الوقت الملائم في كافة أرجاء العالم ولا يرجع ذلك لأنها عالمية في مضمونها وإنما نظرا لأنها قد نكبت على نحو محسوس مع مواقف خاصة وحظيت بقبول في داخل مناطق معينة بوصفها تعبيراً مشروعاً عن مشاعر السخط، وبالمقارنة وإبان الخمسينيات، وفي العديد من المناطق كان هناك قبول ظاهري لفكرة شجعتها زعماء دول جديدة ربما كانوا يؤمنون حقاً بفكرة القومية العلمانية، غير أنهم إكتشفوا أيضاً فائدتها في تغليف شرعيتهم في الداخل وتعزيز الدعم الإقتصادي والعلاقات السياسية بالخارج.

إن الرأي القائل بأن الفكرة الغربية للقومية العلمانية هي إصطناع أوروبي قد إرتبطت من وقت لآخر بالدوائر الثقافية الغربية، وقد أشار دارس واحد على الأقل، مسيحي لاهوتي، إلى أن فكرة وجود أساس علماني للسياسات ليست فكرة أوروبية ثقافية فحسب وإنما هي مسيحية بصفة خاصة. وفي الكتاب المثير «المسيحية في العالم» دفع أريند تيودور فان ليون بأن فكرة فصل شئون الله عن شئون البشر على نحو يستهدف إنكار الطبيعة الإلهية لشخصية الملك كانت قد تشكلت في مبدأ الأمر في إسرائيل القديمة ثم أصبحت الفكرة الرئيسية في المسيحية (٢١)، وعندما إنتشرت المسيحية عبر أوروبا حملت معها رسالة العلمانية. وقد زعم فان ليون «بأن المسيحية والعلمانية مرتبطتان معا في علاقة البحث عن الحقيقة» (٢٢). إن فان ليون لم يكن يعنى بالعلمنة كلمة العلمانية، أي عبادة الأمور الدنيوية، بل يعنى، الفصل بين الدين والمجالات الدنيوية (٢٣). لقد كانت العلاقة الكبرى بين كنيسة العصور الوسطى والدولة تتسم بسوء الفهم، ومن وجهة النظر هذه فإن التوير أعاد مهمة العلمانية المسيحية إلى نصابها، وقد أعلن فان ليون أنه بصفة عامة «إن التاريخ الثوري للغرب حتى العصر الحديث هو بمثابة عملية مستمرة للعلمنة». ومضى يقول إنها

عملية لم يتمكن شيء من وقفها ناهيك عن الرجوع فيها (٢٤).

وأشار فان ليون إلى أن اللقاء بين الثقافة العلمانية الغربية (المسيحية ضمناً) والثقافات الدينية التقليدية للشرق الأوسط وآسيا «سوف يبدأ فصلاً جديداً في تاريخ العلمنة» (٢٥)، ويعتقد أن الثقافة العلمانية هي هدية المسيحية للعالم، وقد توقع أنه نتيجة للقاء، فإن الهندوس سوف يتخلون عن «أسطورة الواجبات التقليدية»، ويتعد المسلمون عن «أسطورة السلطة المطلقة للشريعة الإسلامية» وذلك مثلما تخلص المسيحيون عن آلهة الوثنية وتخلت الإسرائيليات القديمة عن برج بابل (٢٦)، واعتقد فان ليون أن هذه النتيجة حتمية، «إذ أنه حالما يتمزق النمط الوجودي للأديان الوثنية كلية، فإنه لا يمكن أن تكون هناك عودة إلى وضع ما قبل المسيحية» (٢٧). وقد توقع فان ليون حدوث اضطراب في المدى القصير، وكتب يقول «إنه لم يحدث في الماضي قط مثل هذا اللقاء»، مثل ذلك الذي يحدث حالياً بين المسيحية وهي في مرحلة علمانية شاملة «والمجتمعات الكبرى قبل المسيحية والعالم الإسلامي بعد المسيحية». وإختتم فان ليون قائلاً بنبوة تشاؤمية إلى حد ما «إننا لا نعرف ما قد يحدث» (٢٨).

وكما إتضح فإن اللقاء بين المجتمعات الإسلامية والأديان التقليدية الأخرى والغرب العلماني لم يكن ساراً كما كان يخشى فان ليون، إن نظرية فان ليون الخاصة بالأصول المسيحية للعلمانية الغربية الحديثة قد بدأ يراها أناس، ولاسيما في دول العالم الثالث، كحقيقة واقعة أناس لم يسمعو قط بفان ليون والذين في يوم ما تقبلوا بدون نقد القومية الغربية بوصفها موجه المستقبل. بيد أن النقاط الدقيقة لحجة فان ليون لاتزال مثارا للجدل. إذ أنه يمكن تحدى فكرة أن العلمانية نابعة من المسيحية وذلك من خلال ملاحظة أن غالبية التقاليد الدينية الأخرى شأنها شأن المسيحية لديها نمط معقد لعلاقات الكنيسة والدولة، إذ - على سبيل المثال - فإنه في الهند القديمة وفي عديد من الدول البوذية، قد تم توضيح أوجه الخلاف بين السلطة الدينية والعلمانية على النحو الذي أجراه العبرانيون القدامى والمسيحيون الأوائل. وفضلاً عن ذلك فإن أمثلة تداخل الدين مع الدولة، متعددة في التاريخ المسيحي كما هو الوضع على الأقل في تاريخ الأديان الأخرى. ومع هذا فإن فان ليون على حق في قوله أن الشكل الخاص للمجتمع العلماني الذي تطور في الغرب الحديث هو امتداد مباشر لماضيه، بما في ذلك ماضيه الديني، أي أنه ليس كياناً ثقافياً أسس ظهر إلى الوجود عقب تحول راديكالي في التاريخ.

١٩ - المرجع السابق، ١٩.

٢٠ - ديليو هوارد ريجتز، ميلان: «أزمة دولة جديدة» برنتون، نيوجرسي: برنتون: جامعة برنتون برس (١٩٦٠)، ١٦٩.

٢١ - أريند تيودور فان ليون، المسيحية في التاريخ العالمي: «التقاء أديان الشرق والغرب»، ترجمة إتش. إتش. هوسيكتر (نيويورك: سكريبتر، ١٩٦٤)، ١٣٣.

٢٢ - المرجع السابق، ٣٣٢.

٢٣ - المرجع السابق، ٣٣٤.

٢٤ - المرجع السابق، ٣٣١.

٢٥ - المرجع السابق، ٣٣٣.

٢٦ - المرجع السابق، ٤١٨.

٢٧ - المرجع السابق، ٣٣٣.

٢٨ - المرجع السابق.

وهكذا فإن فان ليون قد أعلن منذ بضع سنين ما يؤخذ اليوم على أنه حقيقة قائمة في العديد من أجزاء العالم ويتمثل في أن القومية العلمانية للغرب هي قناع لشكل ما للثقافة المسيحية الأوروبية. ويتبنى وجهة النظر هذه وعلى نحو أخذ في الإزدياد كثير من الناس الذين لم يقرأوا قط ما كتبه فان ليون غير أنهم يتفقون مع افتراضه المنطقي: أي أن ظهور أيديولوجيات سياسية محددة هي جزء من آراء أكثر وضوحا في تاريخ العالم، آراء مغلفة في معظم الحالات بأشكال دينية خاصة. وذلك الموقف يتردد اليوم بين الزعماء الدينيين والسياسيين للدول التي كانت تزخ تحت الاحتلال فيما مضى.

الرفض الديني للقومية العلمانية

إن القومية العلمانية هي «نوع من الدين»، هكذا كتب أحد زعماء الثورة الإيرانية بأسلوب واقعي أشار إلى أن غالبية قرائه يعتبرون ما قاله حقيقة جلية^(٢٩). ومضى في توضيح أنها ليست ديناً فحسب وإنما هي دين يتميز به الغرب بالتحديد. وتلك نقطة كان قد ردها أحد زعماء الإخوان المسلمين في مصر^(٣٠). ويمكن وراء بيانه افتراض أن القومية العلمانية تستجيب لنفس الإحتياج للهوية الجماعية، الولاء المطلق، والسلطة المعنوية التي إستجاب لها الدين ومن ثم فإن هذه الإستجابة المماثلة تجعل القومية العلمانية دين أمر واقع. ومضى أحد زملائه إلى أبعد من ذلك وقال إن الشكل الغربي للقومية العلمانية هو المسيحية. وزعم أن الغرب ليس علمانيا كما يتظاهر، ذلك أن «حكومات مسيحية»^(٣١). وكدليل على ذلك قال حقيقة أن كلمة «مسيحية» تستخدم إسما لأحزاب إشتراكية في أوروبا^(٣٢).

وقد قدم آخرون صيغة أكثر تعقيدا لهذه الحجة، قائلين رغم أنه ربما لا تكون القومية العلمانية في الغرب مسيحية صراحة، فإنها تحتل نفس المكانة في التجارب الإنسانية مثل الإسلام في المجتمعات الإسلامية، والبوذية في المجتمعات البوذية في تيرافادا والهندوسية والسيخية في المجتمع الهندي وهكذا فإن الإسلام والبوذية والهندوسية والسيخية أدبان بهذا المفهوم، وأعلنوا أن المرء قد يصفها بالقومية المسيحية أو القومية الثقافية الأوروبية، وأوضحوا ما يبدو للعديد من المسلمين والبوذيين والهندوس والسيخ واضحا تماما: أي أنها تتنافس في كل صورة مع الدين كما يعرفونه.

٢٩- أبو الحسن بنى صدر: «مبادئ الأصولية وأهمية الحكومة الإسلامية»، ترجمة محمد ر. غانوباركار (ليكسنجتون، كي. مؤسسة مازدا للنشر، عام ١٩٨١)، ٤٠.

٣٠- حديث مع عصام العريان طبيب وعضو مجلس الشعب وعضو جماعة الإخوان المسلمين في القاهرة، ١١ يناير عام ١٩٨٩.

٣١- حديث مع إبراهيم الدسوقي شتا، أستاذ الأدب الفارسي، جامعة القاهرة، في القاهرة ١٠ يناير عام ١٩٨٩.

٣٢- حديث مع شتا، ١٠ يناير عام ١٩٨٩.

ويمكن وراء هذا الاتهام رؤية معينة للواقع الاجتماعي، رؤية تتضمن سلسلة من الدوائر متحدة المركز، وأصغر الدوائر هي الأسرة والعشائر، ثم تأتي الجماعات العرقية والأمم، وأكبر الدوائر وأهمها ضمنا هي الحضارات العالمية. ومن بين هذه الحضارات العالمية الإسلامية والبوذية، وبعض الذين يشنون وجهة النظر هذه يضيفون «المسيحية» أو ببساطة «الحضارة الغربية»^(٣٣) وهناك دول معينة مثل ألمانيا، وفرنسا والولايات المتحدة تمثل وفقا لهذا المفهوم الحضارة المسيحية الغربية، مثلما تمثل مصر وإيران وباكستان ودول أخرى الحضارة الإسلامية.

ومن تلك النقطة المتميزة يكون من الخطأ القادح الاعتقاد بأنه يتعين وضع مصر أو إيران في إطار علاقة غريبة ومن وجهة النظر العالمية هذه فإنهم يشكلون جزءا فعليا من الحضارة الإسلامية وليس الغربية، والاعتقاد بغير ذلك هو فعل من أفعال الإمبريالية. وأحد الأمور التي كانت هي الشغل الشاغل لأية الله خوميني وآخرين في إيران ما قبل الثورة هو «التسمم الغربي»^(٣٤) إذ اعتقد الخوميني أن الشعوب الإسلامية قد أصيبت بالتسمم الغربي منذ القرن الثامن، ومن ثم ولهذا السبب - إلى حد ما - كان من السهل عليهم تقبل مواقف الشاه السياسية والثقافية. وقال أن المحاولات الأخيرة التي إستهدفت شائعة التسمم الغربي قد نبعت من الجهود الماكرة للإمبريالية الغربية^(٣٥). وهكذا فإن هدف الثورة الإسلامية في إيران لم يكن تحرير الإيرانيين سياسيا من الشاه فحسب وإنما تحريرهم أيضا فكريا من أساليب التفكير الغربي.

وعندما إستمر زعماء بعض المستعمرات السابقة في فرض الأفكار الغربية على شعوبهم - وبصفة خاصة فكرة القومية العلمانية - فإن الزعماء الآخرين إتهموهم بأنهم إمتداد للإستعمار. إذ قال زعيم بوذي في سريلانكا مشيرا إلى أسلوب حكومة بلاده الغربي «أنه لا يزال يتعين علينا التحرر حقا»^(٣٦). وفي بعض الدول الإسلامية الشرق أوسطية فإن جرح التجربة الإستعمارية قد تفاقم بفقد إرتباطهم بقوة إسلامية كبرى وهي الإمبراطورية العثمانية.

وقد أعرب الثوريون الإسلاميون في إيران عن مشاعر مناهضة للإستعمار، حتى رغم أن إيران لم تكن قط مستعمرة بنفس المفهوم الذي كانت عليه العديد من الدول الشرقية أوسطية وجنوب آسيا. إذ إن الدور المكثف الذي لعبته وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في السياسات الإيرانية

٣٣- بالنسبة للبعض فإن المسيحية والحضارة الغربية هما كلمتان يمكن استخدام كل مكان الآخر (حديث مع شتا في ١٠ يناير عام ١٩٨٩).

٣٤- إن كلمة التسمم الغربي هي ترجمة لكلمة جاربزاديجي الفارسية إبتكرها جلال الأحمد. وحزى مناقشتها في كتاب مايكل س. هيلمان، «مقدمة»، في جلال الأحمد، المدرسة الأساسية، ترجمة جون كيه. نيوتون (مينوبوليس: المكتبة الإسلامية) ١٩٧٤.

٣٥- الإمام آية الله خوميني، «ذكرى إنتفاضة خورداد»، ١٥، في كتاب الإمام آية الله خوميني، «الإسلام والثورة: كتابات وبيانات»، ترجمة وتعليق حامد الجار (بيركلي، كاليفورنيا: ميزان برس ١٩٨١، لندن: روتليدج وكيجان بول ١٩٨٥) ٢٧٠.

٣٦- حديث مع أودوا والاشاندا ناندا ثيرو، ٢ فبراير عام ١٩٨٨.

والأفكار الغربية التي لفتها الشاه بالقوة لشعبه قد اعتبرت بمثابة أنماط تماثل كافة الأشكال الاستعمارية ، وقد ذكر أحد الزعماء الإيرانيين وهو أبو الحسن بنى صدر ، أن الشخصية الدينية للقومية الغربية تجعلها منافسا للإسلام . وزعم أن القومية الغربية تعاني من طموح بالعالمية ذي أبعاد دينية كبيرة وتلك المطالبة بالعالمية تجعل ثقافتها واقتصادها الإستعماري محتملا من خلال السماء « لكيان وطني » من الغرب بافتراض أن له حقوق تفوق وتعلو على حقوق سائر العالم (٣٧).

وأولئك الزعماء ينظرون بعين الشك إلى فكرة أن الثقافة الاستعمارية للآراء الغربية تظهر الثقة في القيم التقليدية ، وبالتالي فإنها تفوض أيضا التركيبات الدينية التقليدية للمجتمع والدولة إن مشاعر القلق حيال هذين الأمرين وحيال تفاؤل النفوذ الديني في الحياة العامة توحد الشيطان الدينيين من مصر حتى سريلانكا ، حتى أولئك الذين يعارضون بعضهم البعض بشدة ، إن أي زعيم ديني يميني ، في إسرائيل ومتحدث باسم الحركة الإسلامية في فلسطين ، على سبيل المثال ، يستخدم نفس العبارات لوصف مشاعرهم المتمثلة في « أن الحكومة العلمانية هي العدو » (٣٨).

ويستخدم بعض الدارسين الغربيين أيضا عبارات تسم بالعداء لوصف علاقة السلطات الدينية والسياسة العلمانية في العديد من المجتمعات التقليدية . ويقول برنارد لويس أنه في الإسلام « تعتبر فكرة وجود تشريع وسلطة علمانية بمثابة عدم تقوى وتماثل في الحقيقة خيانة مطلقة للإسلام » (٣٩) . ويمضى يقول أن تصحيح هذا الخطأ هو الهدف الأساسي للثورة الإسلامية (٤٠).

ويؤكد لويس أنه لهذا السبب فإن الشيطان الإسلاميين في كافة أنحاء العالم قد حاولوا تخليص مجتمعاتهم مما يعتبرونه بمثابة النفوذ المزعج للمؤسسات العلمانية الغربية .

وبعض الثوريين الدينيين ، وليس جميعهم بالطبع ، ينكرون احتمال أن يوسع المؤسسات العلمانية العيش في مجتمع ديني . ويقول زعيم ديني يميني في إسرائيل « أن الحكومة العلمانية ليست مشروعة » (٤١) . وقد أعرب أحد منافسيه عن شعور مماثل ، إذ أعلن زعيم إسلامي في فلسطين « أن الدولة العلمانية هي دولة مناهضة للإسلام » . وأنه ليس ثمة وجود لها في الإسلام (٤٢) .

ويمضى البعض إلى حد التنديد بأى شكل من أشكال التفكير العلماني بوصفه غير مشروع .

٣٧- بنى صدر ، والمبادئ السياسية وأهمية الحكومة الإسلامية ٤٠ .

٣٨- حديث مع الحاخام مائير كاهان ، العضو السابق في الكنيست وزعيم حزب كاخ ، في القدس ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . ومقال كاتب غير معروف ملزمة « الإسلام وفلسطين » ، منشور (٥) (ليماسول ، قبرص ، يونيو عام ١٩٨٨) .

٣٩- بيرنارد لويس ، اللغة السياسية للإسلام (شيكاغو ، جامعة شيكاغو بريس ، عام ١٩٨٨) ، ٣ .

٤٠- المرجع السابق .

٤١- حديث مع بويل ليرنر ، مدير معهد سانهيدرين ، في القدس ٢٠ يناير عام ١٩٨٩ .

٤٢- حديث مع الشيخ ياسين .

وعندما وصف الجناح الإسلامي لحركة التحرير الفلسطينية في مقالات نشرها الآراء العلمانية ، قال « إنها معلومات لا تتبع من الإسلام » (٤٣) . وتلك إشارة ضمنية على أنها ليست معلومات على الإطلاق .

وتتمثل أحد أسباب رفض بعض الزعماء الدينيين الآراء والمؤسسات العلمانية رفضا قاطعا في أنهم يحملونها مسئولية التدهور الأخلاقي داخل بلادهم ، ووفقا لتقديرات بعض زعماء المنظمات البوذية فإن التأثير الأخلاقي للعلمانية الغربية في سريلانكا كان مدمرا . وقد حرص أحدهم خلال مناقشة هذه المسألة على إبراز شرور المجتمع المحيط به ثم ألقى بها تحت أقدام الحكومة العلمانية ، وقال الراهب « إننا نعيش في عالم لا أخلاقي ، وسرد أمثلة على ذلك متمثلة في القمار وذبح الحيوانات للحصول على اللحم وشرب العرق (وهو نوع من الكحوليات مألوف في الريف) » (٤٤) . وفي كل حالة أشار إلى تورط الحكومة ، إذ أن أوراق اليانصيب التي تصدرها الدولة تشجع القمار ، كما تشجع الدولة تربية الحيوانات الداجنة وتقدم تصاريح لفتح محال الخمور . والمج الراهب إلى أن الشكوك تثور حول مؤسسات الحكومة « إذ أن الأفراد العاملين في المكاتب العامة ليسوا أهلا للثقة لهم » (٤٥) .

ومن المثير أن أحد المفاهيم التي تقلق الراهب هو ذلك النشاط الذي يعتبره الغربيون بمثابة القوة الرئيسية للنظام السياسي العلماني وتتمثل في القدرة على الاستجابة دون تحيز لمطالب جماعات متباينة ، وقد استشهد الراهب بالوسيلة النفعية السياسية للإذعان لمطالب مصالح جماعات بعينها مثل التاميل ، كدليل على لا أخلاقية الحكومة . وقد شعر بأن مثل هؤلاء الساسة قد عجزوا عن الدفاع عن الحقيقة في مواجهة المنافسة ، مصالح الأنانية ، ويشير عدم تحيزهم إلى أنهم يهتمون فحسب بأنفسهم . وسخر الراهب من الساسة العلمانيين الذين حاولوا تغليف أنفسهم بعباءة البوذية . وقال « أنهم أعداء البوذية » (٤٦) .

ومن المعتقد أن القوميون العلمانيين في دول العالم الثالث أعداء ويرجع ذلك جزئيا إلى أنهم في رابطة واحدة مع عدو عالمي أكبر ألا وهو الغرب العلماني . ويرى بعض القوميون الدينيين أن هناك مؤامرة عالمية تحاك ضد الدين وتقودها الولايات المتحدة . ولذلك السبب فإن أي شيء تفعله الولايات المتحدة يختص بالمجتمعات غير الغربية ، حتى وإن كانت نواياها المعلنة تسم بالإيجابية ، فإنه يعتبر جزءا من مؤامرة تستهدف تدميرهم أو السيطرة عليهم . وقد وقع مثال على ذلك في عام ١٩٩١ إبان حرب الخليج إذ تراجعت جماعات سياسية إسلامية في مصر عن إدانتها

٤٣- الإسلام وفلسطين . أوضح لي هذه العبارة الدكتور إفراه زبليمرمان ، دارس باحث في الجامعة العبرية بالقدس ٢٥ مايو عام ١٩٩٠ .

٤٤- حديث مع أودوا والا شانداناندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

٤٥- حديث مع أودوا والا شانداناندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

٤٦- حديث مع أودوا والا شانداناندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

لغزو العراق للكويت وذلك عندما أرسلت الولايات المتحدة آلاف القوات للدفاع عن الكويتيين . إذ شعرت هذه الجماعات آنذاك بأنه من الضروري الدفاع عن صدام حسين ضد تأمر الولايات المتحدة الخبيث التي يعتبرونها بمثابة العقبة الكبرى أمام « تحرير العالم الثالث » وإقامة وعى إسلامي شامل يوحد الشعب الإسلامي العربي (٤٧) .

وأشد الأشكال تطرفا في أساليب هذا التفكير يصف الولايات المتحدة بالشیطان ، إذ خلال الأيام الأولى من حرب الخليج أصدرت حركة حماس الإسلامية الفلسطينية بيانا قالت فيه إن الولايات المتحدة « تقود كافة القوى المعادية للإسلام والمسلمين » . وخصت بالذكر جورج بوش الذي ، كما زعم البيان ، لا يعد زعيما لقوى الشر فحسب وإنما « رئيس الآلهة المزيفة » (٤٨) . وكما أشار البيان فإن خط العقل هذا غالبا ما يسير في منحدر متزلق ، ذلك لأنه حالما تبدأ المؤسسات والسلطات العلمانية تهيمن على الحياة وتكتسب شهرة براقة ، فإن النتيجة الحتمية المستخلصة والتي يتعذر النكوص عنها تقضي بأن الأعداء العلمانيين هم أكثر من أعداء مدمرين : إنهم كيانات أسطورية وقوى شيطانية .

وربما لم تتواجد عملية الشيطنة هذه في أي مكان بصورة أكثر انتشارا إلا في إيران خلال المراحل الأولى للثورة حيث كان يشار إلى كل من الشاه والرئيس جيمي كارتر باسم « عميل الشيطان » ، وقد أوضح خوميني « أن كل مشاكل إيران ترجع أصلا إلى أمريكا » (٤٩) . ولم يكن يعنى المشاكل السياسية والاقتصادية فقط بل الثقافية والفكرية أيضا ، وعززها « الوعاظ الذين زرعوهم في مؤسسات التعليم الديني ، والعلماء الذين كانوا يعملون في الجماعات والهيئات التعليمية الحكومية ودور النشر والمستشرقين الذين عملوا في خدمة الدول الامبريالية » (٥٠) . إن حجم وقوة مثل هذه الشبكة التأميرية يمكن أن توضحها قوتها الخارقة للطبيعة .

٤٧ - نقلا عن تعليقات زعماء حزب العمل الإسلامي في مصر في كتاب جهاد عودة « رد غير واضح : الحركة الإسلامية في مصر » في كتاب جيمس بي . بسكاتوري ، « الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج » (شيكاغو : عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، عام ١٩٩١) ، ١١٦ ، أعرب الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية عن شكوك مماثلة حيال نوايا الولايات المتحدة في حرب الخليج . المرجع ، ٢٠ - ١١٩ .

٤٨ - بيان لحركة حماس ، ٢٢ يناير عام ١٩٩١ ، نقلا عن جين فرانسوا جيمس ليجران « حركة محددة : الأصولية الإسلامية الفلسطينية » في كتاب جيمس بي . بسكاتوري « الأصولية الإسلامية وحرب الخليج » (شيكاغو : عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، عام ١٩٩١) ، ٧٦ .

٤٩ - آية الله سيد روح الله موسافي خوميني ، مجموعة خطب ، بيانات توضيح موقف ، ترجمت ، « من وثائق الإمام الخوميني ضد القوى الإمبريالية ، الصهيونية والرجعية » عام ١٩٧٧ . ترجمت حول الشرق الأدنى وشمال أفريقيا عام ١٩٠٢ (أرلينجتون فا . إصدار مشترك لريبرش سيرفيس عام ١٩٧٩) ، ٣ .

٥٠ - خوميني ، الإسلام والثورة ، ٢٨ .

وتشير عملية الشيطنة إلى أن القومية العلمانية تعتبر كيانا دينيا إلا أنه كيان فاسد وخبث ، ويمكن تفسير وجهة النظر هذه بصورة جزئية من خلال ما يسمى أعراض « الملاك - الهابط » ، إذ كلما كانت التوقعات ضخمة ، إزدادت الاتهامات قسوة ، إن العديد من الدول المستعمرة السابقة كانت لديها آمال عريضة وإيمان كبير بالقومية العلمانية إلى حد أن خيبة آمالها بفشلها كانت فادحة أيضا . إذ كلما كان توقع أداء العلمانية ذا أبعاد يسوعية ، فإن الإحباط الناجم عن سوء الأداء يصل إلى أعماق شيطانية .

ولذلك السبب فإن فقد الإيمان في القومية العلمانية مرتبطة بظاهرة أخرى : ألا وهي إدراك أن المؤسسات العلمانية قد فشلت في أداء مهامها وفي العديد من بقاع العالم فإن الدولة العلمانية لا تفي بوعودها بتحقيق الحرية السياسية (الإزدهار الإقتصادي والعدالة الإجتماعية) . ويمكن مشاهدة بعض من أعنف حالات التحرر من وهم العلمانية بين أفراد الطبقة الوسطى المتعلمين الذين شجوا على آمال عريضة بشها الزعماء السياسيين القوميون العلمانيون ، وقد إندفع بعضهم الآن نحو القومية الدينية عقب محاولة العيش كقوميين علمانيين ، إذ شعروا بالخيانة أو على الأقل بالإحباط . ويشعر العديد منهم أيضا بأن المجتمعات الغربية قد خانتهم . إذ أن فضائح الحكومة واستمرار عدم المساواة الإجتماعية ، والمشاكل الإقتصادية المدمرة للولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي السابق إبان الثمانينيات ومستهل عقد التسعينيات جعل كلا من الديمقراطية والإشتراكية (بوصفها نماذج رائدة) أقل جاذبية مما كانت عليه في الأربعينيات والخمسينيات . إن وسائل الإعلام العالمية بأسلوبها المبالغ فيه قد حملت للزعماء الدينيين في الدول غير الغربية رسالة مفادها أن هناك أمراض خطيرة تجتاح الولايات المتحدة ناجمة عن الفشل الإجتماعي المتمثل في وجود أمهات غير شرعيات والطلاق العنصرية ، وإدمان المخدرات ، والإحباطات السياسية لووترجيت وإيران وحرب فيتنام والمشاكل الإقتصادية المرتبطة بالركود وتزايد العجز .

غير أن وسائل الإعلام ، أو الزعماء الدينيين في الدول الجديدة ليسوا في حاجة إلى النظر إلى ماهو أبعد من أمنيتهم الوطنية حتى يجدوا دليلا ينم على أن الآمال العريضة التي أثارها القوميون العلمانيون في بلادهم لم تتحقق (٥١) ، ويشعر الثوريون الدينيون الجدد بالإنزعاج ليس من فشل تجربة القومية العلمانية فحسب وإنما لأن القومية الدينية لم تطبق على أكمل وجه إطلاقا ، بإستثناء إيران .

إن الآمال التي تثور حول مثل هذه القومية الدينية يمكن أن تكون يوتوبيا (المدينة الفاضلة لأفلاطون) أي إغراق في المثالية ، لقد تحدث الثوريون المسيحيون في أمريكا اللاتينية عن إنشاء « مملكة الله » كما ورد في العهد القديم (التوراة) ، ومماثل مجتمع الهندوس الذي يرنو إليه المواطن الهندوسي في سيرلانكا كبديل للقومية العلمانية ، مماثل الفردوس « حيث ستحظى الحكومة بتأييد ومصادقية الشعب ، وأن تتمسك بتعاليم البوذية الأخلاقية (الدهاما) ، وتشاور مع الرهبان فيما يتعلق بالسياسات الملازمة » (٥٢) . وتعهد زعماء اليهود في القدس بأنه في مجتمع

٥١ - حديث مع أودواولا شاندا تاندا شيزو ، ٢٠ فبراير عام ١٩٨٨ .

هالاخاي (الذي تطبق فيه الشريعة اليهودية) فإن إسرائيل سوف تصبح أكثر انسجاما مما هي عليه الآن حيث يتم دمج كافة جوانبها في قانون ديني. وقد ذكر أحد الزعماء مؤيديه قاتلا «ليس بالخير وحده يحيا الإنسان». إذ أن الدين أكثر من مجرد اعتقاد وطقوس. إنه الحياة بأكملها» (٥٢). وقارن آخر الحكم العلماني بحكم الله وقال: «إن العلمانية تفتقر إلى الله والمثالية»، وأشار إلى أن الدولة تمتلك القوانين فحسب، وذلك ليس كافيا. إذ هناك حاجة كي تكون على صلة بالله بخلاف العدل والصلق الذي يعتقه المجتمع العلماني (٥٣)، إن رؤية القوميين الدينيين تحظى بجاذبية يرجع ذلك في جزء منه إلى أنها تتعهد بمستقبل لا يمكن فشله بسهولة، ذلك أن أهدافها المعنوية والروحية أهداف منزلة وليس من السهل التحلى عنها مثل الوعود المادية التي يطرحها القوميون العلمانيون.

ويعتقد الكثيرون أن القومية العلمانية قد فشلت ليس لأن مؤسساتها وزعماءها قد أصابهم بالإحباط فحسب وإنما لأنهم توقفوا عن الإيمان بها أيضا، وقد خاضوا بأسلوبهم تجربة ما وصفه جورجين هابير ماس بأنه «أزمة الشرعية» حيث تضاعف إحترام الشعب للمؤسسات السياسية والاجتماعية في كافة أرجاء العالم (٥٤). ربما لم يؤمن قط عدد كبير من الزعماء الدينيين بشرعية القومية العلمانية غير أنه في وسعهم الآن إقناع جماهير الشعب في مجتمعهم بعدم شرعيتها، ويرجع ذلك جزئيا إلى أن عددا كبيرا منهم لم يعد يري القومية العلمانية بمثابة تعبير عن هويتهم أو أنها ذات صلة بمواقفهم الاجتماعية والاقتصادية. فضلا عن ذلك فإنهم لا يرون كيف يمكن للتصور الغربي للقومية أن يقدم رؤية لما يودون أن يصبحوا عليه هم أنفسهم وأمتهم، إن القومية العلمانية تعتبر فكرة غريبة، أو على أفضل الأحوال تعبير لقلّة صغيرة متعلّمة وذات نفوذ تعيش داخل المجتمعات غير الغربية. وبينما تتصارع كل من الحكومات الرأسمالية والإشتراكية السابق مع ناخبها حول الأهداف المعنوية لدولهم والوجهة التي يفقدونها إليها، فإن أنماطهم القديمة المنهكة للقومية تبدو أقل جاذبية في أماكن أخرى.

الفصل الثاني

«تنافس أيديولوجيات النظام»

من السهل على الشيطانيين الدينيين الجدد، المتطرفين من آيات الله والهندوس والحاخامات والقساوسة والشيخوخ، وصف فكرة القومية العلمانية بأنها غريبة، ذلك أن هذا المفهوم دائم الترحال مثل أمتعة زائدة لوجود أوروبي أو أمريكي، وما لا يدركونه في الغالب هو كنه هذه الفكرة الجديدة حتى في الغرب. ورغم أن أريند فان ليون وآخرين محققون في القول بأن فصل الكنيسة عن الدولة في الغرب يضرب بجذوره إلى عهود صحيحة، فإن الدين في معظم الدول المسيحية لم يتعد كثيرا عن السياسات كما كان خلال المائتين أو الثلاثمائة عام الأخيرة.

القومية العلمانية في الغرب

لم تظهر العلمانية القومية كما نعرفها اليوم - بوصفها حليفا أيديولوجيا للدولة القومية في إنجلترا وأمريكا حتى القرن الثامن عشر، إذ أنه في ذلك الحين فحسب إمتدت جذور الدولة القومية بعمق كاف لتغذي ولاء أيديولوجيا خاصا بها دون مساعدة لهويات دينية أو عرقية، وفي ذلك الحين فحسب إتسع نطاق الأجهزة السياسية والعسكرية للدولة القومية على نحو كاف لاحتواء منطقة جغرافية شاسعة.

ويوضح جيدنز أنه قبل هذا الوقت فإن «المدى الإداري» للمركز السياسي كان محدودا للغاية، بحيث لم يكن الحكام يحكمون «بالمفهوم الحديث» (١). ورغم أنه كانت هناك أنماط وليدة للقومية العلمانية قائمة قبل ذلك الزمن، فإن قوة الدولة كانت محدودة (٢). وقبل ظهور الدولة القومية، فإن سلطة المركز السياسي لم تكن تشتمل على نحو متظم ومتعادل على شعب بأكمله،

٥٢ - حديث مع كاهان، أدلى الحاخام موسى ليفنجر زعيم جوش إيمونيم بملاحظة مماثلة في حديثه معي بالقدس في ١٦ يناير عام ١٩٨٩.

٥٣ - حديث مع ليفنجر.

٥٤ - جورجين هابير ماس، «شرعية أزمة»، ترجمة نوماس مكارثي (بوسطون، سيكون بريس عام ١٩٧٥).

١ - جيدنز «الدولة القومية»، ٤.
٢ - يقول ستراير أنه تم تشجيع القومية العلمانية في القرن الثالث عشر في فرنسا وإنجلترا وذلك من أجل مداومة قوى الحكام العلمانيين عقب إقصاء رجال الدين من السلطة السياسية في مستهل القرن. وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان هناك رد فعل ضد الحكومات العلمانية القومية المركزية، وجاءت الموجة التالية العارمة للنظام العلماني في القرن السادس عشر: جوزيف ستراير، فن إدارة شئون الحكم في العصور الوسطى ووجهات نظر عن التاريخ (برينستون نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون ١٩٧٧) ٢٦٢ - ٢٦٥.

ومن ثم فإن ما بدا أنه حكومة واحدة متجانسة كان في حقيقة الأمر مجموعة من الاقطاعات . إذ كل إقطاعية عن مركز القوة ، زاد ضعف قبضة النفوذ السياسي المركزي إلى حد أن قطاعاتها بأكملها من دولة واحدة ربما عاشت ككيان سياسي : ولذلك السبب على المرء التحدث عن دور سابقة للدولة القومية الحديثة حيث كانت لها حدود بدلا من تخوم (٣) .

وتضمنت التغيرات التي وقعت في القرنين الثامن عشر والسابع عشر تطور القدرة التقنية على ربط أشتات دولة ما معا من خلال شبكات الطرق ، والأنهار ووسائل النقل والمواصلات الأخرى وإقامة قوة اقتصادية لتحقيق هذا عن طريق هيكلة سوق متكاملة على نحو متزايد ، وظهور نظام اقتصادي عالمي يركز على مجموعات من الدول القومية (٤) ، وتشكيل التعليم الجماعي ، الذي يؤهل جيلا من الشباب في مجتمع متجانس وظهور ديمقراطية برلمانية كنظام نيابي وتعبير عن إرادة الشعب ، وكان عنصر اللصق الذي ربط كل هذه التغيرات معا هو شكل جديد للقومية : أي فكرة أن الأفراد يرتبطون بصورة طبيعية بشعب ومسقط رؤوس أسلافهم (أو وطن قومي متبنى مثل الولايات المتحدة) في نظام اقتصادي وسياسي يتماثل مع دولة قومية علمانية ، وكان من المعتقد أن القومية العلمانية ليست أمرا طبيعيا فحسب وإنما يمكن تطبيقها عالميا فضلا عن أنها فكرة صائبة معنويا ورغم أن القومية العلمانية قد اعتبرت وكأنها قانون طبيعي ، فإنه لم ينظر إليها على أنها تعبير عن الله أو الطبيعة وإنما تعبير عن إرادة المواطنين (٥) . إنها البيان السياسي لوجهة النظر المستتيرة للجنس البشري .

ان وجهات نظر جون لوك بشأن أصول أي مجتمع مدني (٦) ونظريات العقد - الاجتماعي

٣ - جينز ، « الدولة القومية » ، ٤ . كان الموقف في الهند قبل القرن العشرين مماثلا لذلك الذي كان في أوروبا قبل القرن الثامن عشر . أنظر إنسلي تي . إمبيري « حدود داخل تخوم : تطور الدولة الحديثة » ، الفصل الخامس من « تخیل الهند » : مقالات حول التاريخ الهندي (نيودلهي ونيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٩) ، ٦٧ - ٨٤ .

٤ - جينز الدولة القومية ، ٢٥٥ . إن هذا النظام الاقتصادي العالمي ، الذي يطلق عليه ووليرستين « بأنه نظام عالمي حديث » يضرب بجذوره في القرن السادس عشر . النظام العالمي الحديث : الزراعة الرأسمالية وأصول النظام العالمي الأوربي في القرن السادس عشر (نيويورك : أكاديمية بريس ، عام ١٩٧٤) ، والنظام العالمي الحديث نظام المريكائيلية وتدعيم النظام العالمي الحديث ، ١٦٠٠ - ١٧٥٠ (نيويورك : أكاديميك بريس عام ١٩٨٠) لأهمية نظام السوق الاقتصادي في بناء الأمة الأوربية أنظر كتاب سيدني بولارد ، « الغزو السلمي : التصنيع في أوروبا ١٧٦٠ - ١٩٧٠ » (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٨١) .

٥ - ترجع التحديات التي تواجه الحق الإلهي للحكم في أوروبا إلى القرن الثاني عشر على الأقل ، عندما قال جون ساليزبري ، الذي اعتبر في بعض الأحيان أول فيلسوف سياسي حديث ، أنه يتعين مواجهة الحكام بتهمة الخيانة ويمكن الإطاحة بهم - بالعنف إذا لزم الأمر - وذلك إذا انتهكوا ثقة شعبهم . ووفقا لنفس التفكير دفع ويليام أوف أوكهام في القرن الرابع عشر ، أن أي حاكم علماني ليس في حاجة للخضوع لسلطة روحية . أنظر كتاب سيدني آر . باكارد أوروبا القرن الثامن عشر : وهو مقال تفسيري (أمهيرست مطبعة جامعة ماساشوسيتس ، عام ١٩٧٣) ، ١٩٣ - ٢٠١ وتوماس مولنار ، « بدايات العلمانية السياسية في القرون الوسطى » في طبقات جورج دبليو . كاري وجيمس في . سكال ، مقالات حول الفلسفة المسيحية والسياسية . (ولانهايم ، إم . دي : يونيفرسيتي بريس أوف أمريكا ١٩٨٥) ، ٤٣ .

٦ - دفع لوك بأنه نظرا لأن البشر متساوون ومستقلون أمام الله ، لديهم الحق في ممارسة سلطة قانون الطبيعة ،

لجان جاك روسو لم تتطلب التزاما كبيرا بمعتقد ديني (٧) . ورغم أنها تسمح بوجود نظام الهي يجمع حقوق الإنسان محتلة ، فإن آراءهم لم تدا من مباشرة قوة الكنيسة وهيئة القساوسة وكان لها تأثير أبعاد الدين ، على الأقل دين الكنيسة ، عن الحياة العامة .

لقد كانت كنيسة العصور الوسطى تمتلك في يوم ما « العديد من مظاهر الدولة » ، كما قال أحد المؤرخين ، وكانت تتمتع بقوة سياسية تفوق معظم منافسيها العلمانيين (٨) . بيد أنه مع حلول منتصف القرن التاسع عشر لم يعد للكنائس المسيحية نفوذ كبير على السياسات الأوربية أو الأمريكية ، ان الكنيسة التي كانت تعد الأثر الكبير لمسيحية العصور الوسطى بكل دروعها الاجتماعية والسياسية قد حلت محلها الكنائس : وهي بمثابة معان مختلفة دالة على البروتستانتية وصورة متجردة عن السياسة إلى حد كبير من الكاثوليكية الرومانية . وقد عملت هذه الكنائس وكأنها نواد دينية ومؤسسات تطوعية للصرح الروحي للأفراد خلال فترات فراغهم ، غير مدركة تماما للعالم الاجتماعي والسياسي المحيط بهم (٩) .

وفي الوقت نفسه أصبح الدين السائد في الغرب أقل تسييسا ، وأصبحت القومية العلمانية أكثر تدنينا . كما أضحي الدين يتدثر بالخيالات الرومانسية وبالخوف وكرهية الأجانب إلى حد روع الأسلاف التنويريين ، إن الثورة الفرنسية ، وهي نموذج للحماس والتوهج الوطني الذي ظهر في القرن التاسع عشر ، غرست حماسا دينيا في ديمقراطية ثورية ، واستخدمت الثورة زخارف لدين الكنيسة في سلطة الكهنوت ووزعتها على زعمائها الديماغوجيين ويتقوى العبودية لما وصفته بمعبد المنطق . ويقول اليكسيس دي تيوكيفيل ان الثورة الفرنسية « اتخذت العديد من أشكال ثورة دينية » (١٠) وكان للثورة الأمريكية أيضا جانب ديني ؟ . إذ ان عددا كبيرا من زعمائها قد تأثر بدين ،

والسبيل الوحيد الذي يحرم فيه الفرد من حريته أو حريتها هو بالإتفاق مع الرجال الآخرين بالإتضام والتوحد في مجتمع ، من أجل راحتهم وأمنهم ومعيشتهم السليمة مع الأفراد الآخرين . « جون لوك » بدايات المجتمعات السياسية « الفصل الثامن من البحث الثاني عن الحكومة (نيويورك مطبعة جامعة كامبريدج ، ١٩٦٠) ٣٧٥ .

٧ - وفقا لروسو ، فإن أي عهد اجتماعي يعد إعترافا ضمنا من الشعب بأنه في حاجة إلى ان يحكم وتعبيرا عن رغبته في التخلي عن بعض حقوقه وحرية للدولة وذلك في مقابل حمايته إداريا . إنه تبادل يصفه روسو « بحرية المرء الطبيعية » مقابل الأمن والعدل شريطة أن يكون من خلال « الحرية المدنية » . ويشير روسو ضمنا إلى أن الدولة ليست في حاجة إلى الكنيسة لمنحها شرعية معنوية : إن الشعب يمنحها شرعية من جانبه عن طريق حق إلهي مستمر داخله مباشرة كجزء من نظام طبيعي وهبه الله له . جان جاك روسو « بشأن الدولة المدنية » الفصل الثامن من العقد الاجتماعي (نيويورك : بوكيت بوكس عام ١٩٦٧) ٢٣ .

٨ - ستراير « فن إدارة شئون الحكم في القرون الوسطى » ٣٢٣ .

٩ - رغم أن الكنائس أيدت عددا من الإصلاحات العلمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فإن الدين في الغرب يتلاءم إلى حد كبير مع وصف هويت هيد : « بأنه ما فعله الفرد بإتعالته » . ألفريد نورث هويت هيد ، « صناعة الدين » تم طبعه في إف . إس . سي . نورثروث وماسون دبليو جروس ، ألفريد نورث هويت هيد مقتطفات أدبية مختارة (نيويورك : ماكميلان ١٩٦١) ٤٧٢ .

١٠ - اليكسيس دي تيوكيفيل ، النظام القديم والثورة الفرنسية ترجمة ستوارت جيلبرت (نيويورك : دويللداي ، أنكور بوكس ، عام ١٩٥٥) ، ١١ . أنظر أيضا جون مكمانوز ، الثورة الفرنسية والكنيسة (وست

بورت ، كون : مطبعة جرين وود عام ١٩٦٩) .

القرن الثامن عشر ، دين العلم وقانون الطبيعة الذي « عرض دين (الكنيسة) لضوء المعرفة »^(١١) وكما حدث في فرنسا فإن القومية الأمريكية قد طورت سماتها الدينية الخاصة بها ، ومزجت مثاليات القومية العلمانية ورموز المسيحية فيما يسمى « بالحقوق المدنية » .

لقد شهد القرن التاسع عشر نبوءة نيكيفيل المتمثلة في أن « دين القومية العلمانية الغربي سوف يجتاح العالم ، بأسره ، مثل الإسلام ، بدعائه ، بمتطرفيه وشهادته »^(١٢) . لقد إنتشر في كافة أرجاء العالم بحماس تبشيري تقريبا وتم شحنه إلى المناطق المستعمرة الجديدة في آسيا وأفريقيا وجنوب أفريقيا كجزء من الأيديولوجية المشحونة للإستعمار ، وأصبح الشريك الأيديولوجي الذي عرف باسم بناء الدولة . وفي الوقت الذي أمدت فيه الحكومات الإستعمارية مستعمراتها بالبنية الأساسية السياسية والإقتصادية كي تحول الأراضي المحتلة إلى دول قومية برزت أيديولوجية القومية العلمانية بوصفها نتيجة ثانية . وكما كانت القومية العلمانية في الغرب خلال القرون السابقة ، فإنها أصبحت تمثل في الدول المستعمرة إبان القرنين التاسع عشر والعشرين أحد جوانب مواجهة كبيرة بين أسلوبين مختلفين إختلافا كبيرا لفهم النظام الإجتماعي السياسي وعلاقة الفرد بالدولة ، أحدهما يوجهه الدين والآخر توجهه فكرة ميثاق علماني .

وفي الغرب فإن هذه المواجهة والتحولات الأيديولوجية والإقتصادية والسياسية التي رافقتها ، قد إستغرقت العديد من السنين . ورغم أن هذه التغيرات كانت جوهرية ، إلا أنها لم يعقدها إقتحام سيطرة أجنبية من نوع إستعماري جديد . وكان على الدول الجديدة التي ظهرت في القرن الحالى مواجهة نفس التحديات في فترة وجيزة وأن تكافح في آن واحد مع أشكال جديدة من السياسات التي فرضت عليها كنتيجة ثانية للحكم الإستعماري ، بيد أنه وكما حدث في الغرب فإن هذه التحديات التي واجهتها كانت أساسية . إذ تتضمن المواجهة بين وجهة نظر دينية عالمية وأخرى تشكلها قومية علمانية .

عندما إحتل الأوروبيون بقية العالم ، كانت توازيرهم في الغالب رغبة لجعل بقية العالم مثلهم^(١٣) . وحتى عندما أصبحت الإمبراطوريات تشكل عبئا إقتصاديا ، بدت المهمة الثقافية أنها

تبرر الجهد المبذول . يوضح إلتزام الإداريين الإستعماريين برؤية قومية علمانية سبب عداوتهم البالغة - هم - المنافسين للإستعماريين الليبراليين . وكانت أيديولوجية الدين القديم للكنيسة تشكل تهديدا للأيديولوجية العلمانية الجديدة التي كانت غالبية الحكام الإستعماريين يرغبون في تقديمها بوصفها من خصائص الغرب^(١٤) .

وفي منتصف القرن العشرين ، عندما تفهقرت القوى الإستعمارية خلفت وراءها الحدود الجغرافية التي رسموها والمؤسسات السياسية التي شكلوها ، إن حدود غالبية دول العالم الثالث التي خلقت كوحدات إدارية للإمبراطوريات العثمانية ، الهسبورجية ، الفرنسية والبريطانية ، قد استمرت عقب الإستقلال حتى رغم أنها فشلت في التوافق مع التقسيمات الطبيعية بين الطوائف العرقية واللغوية . ومع حلول منتصف القرن العشرين بدا الأمر كما لو كانت الأهداف الثقافية للحقبة الإستعمارية قد تحققت : إذ رغم أن الروابط السياسية قد إتسمت بالقسوة فإن الدول الجديدة إحتفظت بكافة تجهيزات الدول الغربية .

والإمبراطورية المهمة الوحيدة التي ظلت سليمة بصورة فعلية حتى عام ١٩٩٠ كانت الإتحاد السوفيتي . إذ إرتكزت على رؤية مختلفة للنظام السياسي ، نظام كان من المفترض أن تحل فيه الإشتراكية الدولية محل شبكة من الدول الرأسمالية . ومع هذا فإن وجهة نظر العديد من أعضاء الدول السوفيتية تمثلت في أن دولهم لم تكن وحدات متكاملة في دولة جديدة بقدر كونها مستعمرات في طبعة روسية علمانية للإمبريالية . وقد إتضحت هذه الحقيقة بصورة مأساوية عقب إنهار الإتحاد السوفيتي ومجال نفوذه في مستهل التسعينيات عندما ظهرت على السطح الولاءات العرقية والقومية القديمة .

والموقف الراهن هو ذلك الذي إستمرت فيه الدولة القومية تشكل خطورة للسياسات العالمية ، ليس لأسباب أيديولوجية فحسب وإنما لأسباب إقتصادية أيضا : إذ إن الدول القومية تعد وحدات أساسية لنظام إقتصادي عالمي . وفي الماضي لم يكن للدين دور كبير في هذا المجال ، وعندما إضطلع بدور فإنه شكل له تهديدا في غالب الأمر^(١٥) . ومن ثم فإن السياسات الدينية

مورتون ، عام ١٩٢٩) ، ١٤٨٨ - ٨٩ . وفي النهاية سيطرت الفكرة الليبرالية حتى بين الصفوة الهندية المتعلمة ، وبرزت فكرة قومية علمانية على النمط البريطاني في الهند إلى الوجود .

١٤ - لم تكن الجهود التبشيرية جميعها مفعونة . إذ كان الانجيليون يعتبرون في بعض الأحيان كشركاء في الدور الحضاري للغرب . أما التبشيريون الأنجيليون الشيطون فقد أعتبروا أكثر تهديدا .

١٥ - وصف لارسون العلاقة بين الدين والقومية بأنها مدمرة بصورة متبادلة . ويعتقد أن النظام العالمي يعتمد على دول قومية مستقلة ذاتيا التي تحتاج إلى الدين من أجل شرعيتها ، طالما أن الدين لا يتعدى مركزه . غير أنه عندما ينزل الدين إلى الحلبة العامة فإنه تثار المناقشة حول القيم العامة ، وحيتث يمكن للدين فرض نفسه على القرارات السياسية . وصيغ السياسات « بالدين » بعد ضربة للقومية العلمانية ويطرح تساؤل حول الطبيعة العالمية لنظام الدولة القومية . جيرالد لارسون « تساقط المياه بسرعة : آلام الهند حول الدين » (بحث طرح في مؤتمر ، الدين والقومية ، جامعة كاليفورنيا ، سانتا بربارا ، ٢١ أبريل عام ١٩٨٩) .

١١ - إيرنست كاسيرير ، فلسفة التنوير (بوسطن : بيكون بريس عام ١٩٥٥) ١٧١ . من بين أتباع مذهب الربوبية توماس جيفرسون ، بنجامين فرانكلين ، والأجداد المؤسسين الآخرين للولايات المتحدة .

١٢ - دي نوكيفيل ، « النظام القديم » ، ١٣ .

١٣ - كان الساسة الليبراليون في الحكومات الإستعمارية يصرون على نقل الأفكار الخاصة بالنظام السياسي الغربي على نحو يفوق المحافظين . إذ في أوج السيطرة البريطانية على الهند على سبيل المثال ، فإن موقف مؤيدى الإصلاح أمثال ويليام جلاستون قد تمثل في أن الوجود البريطاني إستهدف تشجيع التدريب السياسي لرعايانا ، نقلا عن مجلد إتش ، سي جيه : ماثيو ، جلاستون ١٨٠٩ - ١٨٧٤ (أوكسفورد : كلarendون بريس ، ١٩٨٦) ١٨٨ . بيد أن محافظين مثل بنجامين ديزرائيل شعر بأنه يتعين على البريطانيين « إحترام والحفاظ » على التقليدية للمستعمرات ، بما في ذلك القوانين والمعادن والممتلكات والدين . تلك العبارة من خطاب ألقاه عقب تمرد سيوي في الهند في عام ١٨٥٧ ، نقلا عن ويليام موني بيني وجورج بكل ، مجلد حياة ديزرائيلي . ١ : ١٨٠٤ - ١٨٥٩ (لندن : جون

المعاصرة نتيجة لجدلية هيكلية تقريبا بين إطارين متنافسين للنظام الاجتماعي : القومية العلمانية (المتحالفة مع الدولة القومية) والدين (المتحالف مع طوائف عرقية كبيرة). والمناظر المحتملة بينهم هي نزاعات مدمرة في أغلب الأحيان ، غير أنها تطرح أيضا ، كما سنرى ، احتمالات المصالحة . وأسفرت تلك المواجهات عن تركيبات أصبح فيها الدين حليفا لنوع جديد من الدولة القومية .

« المنافسة بين أيديولوجيتين »

ترى كيف ينبغي أن نصف ذلك النزاع الذي حدث في الغرب بين الدين والقومية العلمانية منذ عدة قرون خلت وقد عاود الظهور الآن في مكان آخر من العالم ؟

إن إختيارنا للعبارة من الأهمية بمكان نظرا لأنها توضح كيفية تفكيرنا بشأن التاريخ الغربي والقضايا العالمية المعاصرة . ونظرا لأن الوظائف الاجتماعية للدين التقليدي والقومية العلمانية بالتماثل ، فإنه من المفيد تحديد تصنيف عام يتضمن كلا من : « نوع » يشكل فيه الدين والقومية العلمانية « النوعين المتنافسين » ، وقد اقترح بنديكت أندرسون « تجمعات متصورة » ، واقترح نينيان سمارت « وجهات نظر عالمية » بوصفها العبارة الشائعة (١٦) . وقد تضمنت إختياراتهم قطعا عريضا من المفاهيم ، بدءا من مواقف تتعلق بالجنس والعلوم الطبيعية إلى آراء خاصة بالكون ، ويتضمن البيان كل ما نطلق عليه اسم الدين وما نصفه بالقومية العلمانية . ونظرا لأن مناقشتنا تتركز على إطار مفاهيمية تصبغ السلطة بطبيعة شرعية ، فإنني أجد عبارة ذات مفهوم سياسي ألا وهي أيديولوجيات النظام .

إنني أستخدم كلمة « أيديولوجيا » بقدر من التردد والخوف نظرا لأنني أدرك أنها مشحونة بمعانٍ ربطها بها كارل ماركس وكارل مانهيم . ولا يزال قدر كبير من الجدل يثور حول تفسيرها اليوم (١٧) . بيد أن هذه الكلمة مفيدة لأهدافنا نظرا لأنها نشأت في نهاية القرن الثامن عشر في إطار ظهور القومية العلمانية (١٨) . إذ حاولت جماعة من الأيديولوجيين الفرنسيين ، كما أطلقوا على أنفسهم ، بناء رأي علمي ارتكز على نظريات فرانسيه بيكون ، وتوماس هوبز ، وجون لوك وروبنه ديكارت بحيث يكون شاملا إلى حد يكفى لأن يحل محل الدين ، وذكر أحد الأيديولوجيين ، وهو

ديستوردي ترانس الذي قدم كتابه « عناصر الأيديولوجية » الكلمة للعالم ، إن « المنطق » هو الأساس الوحيد « للعلوم الأخلاقية والسياسية » (١٩) .

وقد يعجب المبكرون الفرنسيون لهذه الكلمة حيال الطريقة التي أصبحت تعرف بها ولا سيما في المناقشات المعاصرة حيث تستخدم في الغالب كنظام تفسيري « غير علمي » بصفة خاصة (٢٠) . غير أنه من خلال طرح « آرائهم العلمية » كبديل للدين ، كان الأيديولوجيون يضعون في حقيقة الأمر ما يطلقون عليه أيديولوجية وما يقولون عنه « دين » ، على مستوى متعادل . وربما كان كليفورد جيرتز ، من بين المستخدمين المعاصرين للكلمة ، قد إقترب بصورة أكبر من معناها الأصلي بالحديث عن الأيديولوجية بوصفها « نظاما ثقافيا » (٢١) . وقد أدرج جيرتز كلا من الأنظمة الدينية والثقافية العديدة التي لا تفرق بين الدين والسياسات . ويمكن إعتبار كل من الدين والقومية العلمانية أنظمة ثقافية في مفهوم جيرتز للكلمة ، ومن ثم فإنها تعتبر أيديولوجية وفقا لاستخدامه لها .

ومن ثم ، سأجيد إطلاق اسم « أيديولوجيا » على كل من الدين والقومية العلمانية ، وقد فعلت هذا . غير أنه لتوضيح أنني أشير إلى المعنى الأصلي للكلمة وليس لأيديولوجية سياسية بمفهوم ضيق أو إلى فكرة أيديولوجية ماركسية أو مانهيمية ، فإنني سوف أشير إلى ما يدور في ذهني بوصفه نظاما أيديولوجيا . إن كلا من أطر الفكر الديني القومي - العلماني يتخيل العالم بأساليب متماسكة وظيفية ، ويشير كلاهما إلى أن هناك مستويات للمعنى وراء العالم اليومي الذي يمنح الأمور غير المرئية تماسكا كما يقدم كلاهما السلطة التي تمنح النظام الاجتماعي والسياسي سبب وجودها . وهكذا فإنهما يحددان للفرد السبيل الصائب للتواجد في العالم وبريطان الأشخاص بالمجتمع ككل .

إن القومية العلمانية ، مثل أي نظام أيديولوجي ، تضع الفرد داخل العالم . وتربطه أو تربطها بجماعة أكبر مرتبطة بمكان محدد وتاريخ معين . وقد قام عدد من علماء الاجتماع بسبر غور هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة ، وبصفة عامة فإنهم يربطون القومية بحاجة الأفراد الفطرية بمفهوم المجتمع . وقد أشار كارل دوتسن إلى أهمية أجهزة الاتصالات في دعم مفهوم القومية (٢٢) . ويدفع إيرنست جيلز بأنه في وسع الشبكة السياسية والاقتصادية لدولة قومية العمل فقط بروح القومية التي تركز على ثقافة متجانسة ونمط موحد للاتصالات ونظام مشترك للتعليم (٢٣) . وأكد علماء الاجتماع

١٩ - نقلا عن كتاب كوكس « الأيديولوجية ١٧ »

٢٠ - أنتوني جينز « المشاكل الرئيسية في النظرية الاجتماعية والعمل ، والهيكل والتناقض في التحليل الاجتماعي » (بيركلي ولوس أنجلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٧٩) ، ١٨٤ .

٢١ - كليفورد جيرتز ، « الأيديولوجية كنظام ثقافي » في كتاب ديفيد آبر الأيديولوجية والإستياء (نيويورك : فري برس ، ١٩٦٤) .

٢٢ - كارل دتش ، « القومية والاتصال الاجتماعي » (كامبريدج إس : إم آى نى برس ١٩٦٦) .

٢٣ - إيرنست جيلز الأمم والقومية (أوكسفورد ، بازيل بلاك ويل ١٩٨٣) .

١٦ - « المجتمعات المتخيلة » لاندريسون ، ونينا سمارت ، وجهات نظر عالمية : إستطلاع وجهات نظر الإنسان في الثقافات المتعارضة (نيويورك : سكريبنر ١٩٨٣) .

١٧ - أنظر كارل ماركس وفريدريك إنجلز ، الأيديولوجية الألمانية ، قام بنشره آر . باسكال (نيويورك الناشرين الدوليين ١٩٣٩) وكارل مانهيم ، الأيديولوجية وبيوتيا (نيويورك ، هاركورت ، براس آند وورلد ، عام ١٩٣٦) . لمناقشة المعنى المعاصر للأيديولوجية ، أنظر كتاب ديفيد آبر « الأيديولوجية والإستياء (نيويورك : فري برس ١٩٦٤) وكتاب شيام واكسمان « إنتهاء مناقشة الأيديولوجية » (نيويورك وشوستر ١٩٦٤) .

١٨ - ريتشارد إتش كوكس « السياسات والنظرية السياسية » (بلمونت ، كاليفورنيا : وود سوورث ١٩٦٩) .

الآخرون على الجانب النفسى للهوية القومية : أى الإحساس بالوضع التاريخى الذى يتولد عندما يشعر الأفراد أن لهم تاريخاً قومياً أكبر^(٢٤) . غير أنه تكمن وراء هذه الآراء عن المجتمع صورة أكثر جدية للنظام ، إذ إن القومية تتضمن أيضاً إحساساً بالولاء لسلطة تؤمن ، كما لاحظ ماكس وير ، باحتكار « الإستخدام المشروع لقوة طبيعية » فى مجتمع بعينه^(٢٥) . ويصف جيندز القومية « بأنها الإحساس الثقافى للسيادة » ، وينطوى فى جزء منه على إدراك الخضوع لسلطة تمنح القومية قوتها ، سلطة مغلقة بقوة الحياة والموت^(٢٦) . ومن ثم فإن القومية العلمانية لا تنطوى فحسب على ارتباط بروح نظام اجتماعى وإنما تعد أيضاً بمثابة خضوع لعامل منظم .

وتؤكد المحاولات الدراسية التى أجريت مؤخراً لتعريف الدين ، على أهمية النظام وإن كان بمفهوم سياسى واجتماعى أيضاً^(٢٧) ، إن إمداد الدين لمؤيديه بإحساس المفهوم النظامى فإنه يتعامل فى الغالب مع المشكلة الجوهرية للفوضى ، إن فوضى الحياة العادية تقارن بنظام إلهى أساسى لا يتغير^(٢٨) ، ويرى جيرتر الدين كمحاولة للدمج واقع يؤمى يتسم بالفوضى فى نظام متماسك على مستوى أكثر عمقا^(٢٩) . ويعتقد روبرت بيلا أيضاً بأن الدين هو محاولة للوصول إلى ما وراء ظاهرة عادية فى « مخاطرة الإيمان » تسمح للأشخاص بالعمل « فى مواجهة عدم اليقين

٢٤ - أنتونى دى . سميت « القومية فى القرن العشرين » (أوكسفورد مارتن ووبرتسون ١٩٧٩) ، ٠٣ . أنظر أيضاً إل . دوب ، « الوطنية والقومية » (نيومان ، كون . مطبعة جامعة ييل ، ١٩٦٤) .

٢٥ - ماكس وير ، « السياسات كمهنة » فى طبقات هانز إتش جيرث وس . رايت ميلز ، من ماكس وير ، مقالات فى علم الاجتماع (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٤٦) وأنتونى دى . سميت ، « نظريات للقومية » (لندن : ديو كورث ١٩٧١) .

٢٦ - جيندز ، الأمة القومية ٢١٩ .

٢٧ - يصف لورانس ، على سبيل المثال ، الأصولية بأنها « أيديولوجية دينية » تؤكد على الحفاظ على القيم الاجتماعية التقليدية . لورانس والمدافعون عن الله ٩٠ - ١٠١ .

٢٨ - إن فكرة الدين بوصفه ميكانيكية مفاهيمية تحقق النظام لنواحى الحياة التى تعم فى الفوضى هى الموضوع الذى يناقشه التريكون الماديون مثل كلود ليفي - ستراوس ومارى دوجلاس والمليتزوم بنظرية رينيه جيرارد الخاصة بالتذكر البنى . ولمعرفة هذه النظرية ، أنظر جان - بيير « النظام والفوضى تساؤلات حول نموذج جديد » (باريس : طبقات دى سويل ١٩٨٢) وبيازلى ليفنجستون ، الفوضى والنظام : جلسات ندوة ستانفورد الدولية (١٤ - ١٦ سبتمبر ١٩٨١) ، دراسات ستانفورد الأدبية ١ (ساراتوجا ، كاليفورنيا : أنما ليرى ١٩٨٤) .

٢٩ - يعرف جيرتر الدين بأنه « نظام للرموز يعمل من أجل إقرار صيغ قوية ، متشزة وتدوم أمدا طويلا وحث الأفراد من خلال صياغة مفاهيم نظام عام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بأريج الواقع ، بحيث تبدو هذه الصيغ حقيقية وواقعية » . كليفورد جيرتر ، « الدين كنظام ثقافى » ، تمت إعادة طبعة فى دار ويليام إيه . ليا وليفون زد . فوجت للنشر ، القارىء فى دين مقارن : مدخل لعلم الإنسان ، الطبعة الثالثة (نيويورك : هاربر وراو ، ١٩٧٢) ، ١٦٨ .

يمكن التكهن به « على أساس نظام أعلى للحقيقة^(٣٠) . ويحدد بيتر بيرجر أن مثل هذا الإيمان هو تأكيد لشيء مقدس يمثل الطريق لحقيقة مؤكدة أكثر من هذا العالم^(٣١) .

ويجد لويس ديوبريه تجنب كلمة « مقدس » غير أنه يدمج عناصر كل من تعريفات بيرجر وبيلا فى وصفه للدين « بأنه التزام لشيء مبهم كما أنه التزام لحقيقة أخرى^(٣٢) . وفى كل هذه الحالات هناك درجة من التوتر تسود بين هذا العالم الفوضى غير الكامل وعالم كامل منظم موجود فى حالة أسى أو فى لحظة تصاعدية . وكما كان إميل دور كيم ، الذى يعد فكره أساسا لكل من هؤلاء المفكرين ، متشددا فى الملاحظة ، فإن الدين يتمتع بقوة أكثر شمولية مما يمكن إقتراحه وفقا لآى تقسيم لمقدس وغير مقدس . ويعتقد دور كيم أن وجهة نظر الدين تتضمن فكرة وجود مثل هذا التقسيم والإعتقاد بأن الجانب المقدس سيكون له دوما السلطة العليا^(٣٣) .

ومن ذلك المنظور فإن الدين ، مثل القومية العلمانية ، هو اللاصق الذى يشد أطراف المجتمعات العريضة^(٣٤) . ويشارك أعضاء هذه المجتمعات ، علمانية أو دينية ، فى تقاليد ووجهة نظر عالمية خاصة حيث يوصف فيها النزاع الأساسى الدائر بين حقيقة ظاهرة وأخرى أكثر عمقا فى عبارات ثقافية محددة ومميزة . وهذه الحقيقة الأعمق ذات درجة من الإستمرار والنظام يتعلم تحقيقها بالسبل العادية . والنزاع بين مستويين من الحقيقة هو ما يدور حوله الدين والقومية العلمانية : إذ تتضمن لفتاهما صورا من الفوضى الخطيرة والنظام الهادى أيضا ، وتثير الأمل فى إنتصار النظام فى نهاية الأمر واحتواء الفوضى ، رغم أن المظهر ينم عن العكس .

٣٠ - روبرت إن . بيلا « التسامى فى الوجود المعاصر » فى دونالد آر . كلتر . « موقف الدين : ١٩٦٩ ، (بوسطن : بيكون بريس ، ١٩٦٩) ، ٩٠٧ .

٣١ - بيتر بيرجر ، « الهرطقة الملحة » (نيويورك : دويلداى ١٩٨٠) ، ٣٨ . أنظر بيتر بيرجر ، « الغطاء المقدس : عناصر نظرية الدين الاجتماعية » (جاردن سيتى ، نيويورك : دويلداى ١٩٦٧) .

٣٢ - لويس ديوبريه ، الفرد السامى ، : « فقدان وإعادة إكتشاف الحياة الداخلية » (نيويورك سيورى بريس ، ١٩٧٦) ، ٢٦ . من أجل مناقشة تعريفات بيرجر وديوبريه أنظر كتاب مارى دوجلاس « تأثيرات الحياة الحديثة على التغير الدينى » ، ديدالوس ١١١ ، رقم (١) (وبتير ١٩٨٢) : ١ - ١٩ .

٣٣ - يصف دوركيم الفرع بين ما هو مقدس وغير مقدس فى الدين على النحو التالى « لم يشهد تاريخ الفكر الإنسانى أن وجد مثال آخر عن شيئين مختلفين إختلافا تاما أو متعارضين مع بعضهما البعض بصورة جذرية . . . إذ أن الفكر الإنسانى كان يتخيل دوما وفى كل مكان ما هو مقدس وما غير المقدس كطبقتين متميزتين ، وكالمين ليس بينهما شيء مشترك . . . وفى مختلف الأديان فإن هذا التعارض كان ينظر إليه بسبل مختلفة . إميل دور كيم ، « الأنماط الأولية للحياة الدينية » ، ترجمة جوزيف وورد سوان (أعيد طبعه عام ١٩١٥ ، لندن : ألين وأونوين ، ١٩٧٦) ، ٣٨ - ٣٩ .

٣٤ - رغم أننى أعتقد أنه بوسع المرء إستخدام كلمة دين (كما هى الحال فى « الديانة المسيحية ») إذا حرص الفرد على تحديده ، فإننى أتنق بصفة عامة مع سميت الذى أشار منذ بضع سنوات إلى أن كلمة دين قد تخفى من قاموس كلماتنا نظرا لأنها تنطوى على نسخة منظمة مسيحية للروحانية ونحن قد إعتدنا إستخدام الصفة « دينى » . ويلفريد كانتويل سميت ، « معنى نهاية كلمة دين : مدخل جديد إلى التقاليد الدينية للإنسان » (نيويورك ماكميلان ١٩٦٢) ، ٥٣ - ١١٩ .

ونظرا لأن كلا من الدين والقومية العلمانية أيديولوجيات لنظام فإنهما منافسان كامنان . إذ فر وسع كليهما الإدعاء بأنه ضامن للنظام داخل أي مجتمع وأنه السلطة المطلقة للنظام الاجتماعي . ومثل هذه الإدعاءات تحمل معها درجة غير عادية من القوة ، حيث يحتوى داخلها حق منح عقوبات معنوية لقرارات الحياة والموت ، وتشمل حق القتل . وعندما تخول القومية العلمانية أو الدين نفسها ذلك الدور فإنها تنزل بالطرف الآخر إلى دور اجتماعي هامشي .

وفي فجر التاريخ كان الدين في الغالب هو الذى ينكر السلطة المعنوية على الساسة العلمانيين ، غير أنه خلال القرون الأخيرة فإن الأمور قد تغيرت . إذ تحاول السلطات السياسية الآن إحتكار السلطة والإنفراد بقرار استخدام العنف ، وقد قاموا بهذه المحاولة قبل ظهور الدولة القومية بأمد طويل ولكن بالتواطؤ عادة مع السلطة الدينية وليس تحديا لها . وقلما حدث في التاريخ أن تنكر الدولة بشدة حق السلطات الدينية بأن تكون الحكم المعنوى ، كما يحدث في العصر الحديث . وقلما حدث من قبل أن إضطلمت بهذا الدور بقوة ذاتها ، إن الدولة ، والدولة بمفردها ، هي التى تمنح سلطة القتل ، بصورة مشروعة وإن كانت لأغراض محدودة تتمثل في الدفاع العسكرى وحماية الشرطة وتنفيذ أحكام الإعدام . ومع هذا فإن كل بقية سلطة الدولة لحد وتشكيل النظام الاجتماعى تستمد من هذه القوة الأساسية . ويعتقد وير أن إحتكار العنف المشروع فى مجتمع هو التعريف المؤكد للدولة (٣٥) . إن تحدى سلطة الدولة للنشيطين الدينين اليوم ، حينما كانوا حول العالم ، يدفع الحق التقليدى للسلطات الدينية لقول متى يكون العنف أخلاقيا ومتى لا يكون كذلك .

وبعد النزاع الدينى دليلا واحدا ينم عن قوة الدين لإقرار القتل . والأطراف فى مثل هذه المواجهة قد يكونون درجة من الولاء تفوق ما يمكنه المتنازعون فى حرب سياسية بحتة . ويمكن تصنيف هذه المصالح بأنها مصالح وطنية . وفى بعض الحالات فإن مثل هذه المعركة الدينية قد تكون مقدمة لمحاولة إقامة دولة دينية جديدة . ومن الجدير بالملاحظة ، فى هذا الصدد ، أن أشهر أحداث العنف الدينية فى العالم المعاصر قد وقعت فى أماكن يصعب فيها تحديد أو قبول فكرة دولة قومية . وأوضح أمثلة على ذلك هي فلسطين والبنجاب وسريلانكا ، غير أن الثورات التى تفجرت فى إيران ونيكاراجوا ودول وسط آسيا وأوروبا الشرقية تشغل نفسها أيضا بما يجب أن تكون عليه الدول وما هي عناصر المجتمع التى يجب أن تقودها ، وفى هذه الأمثلة فإن الدين يطرح الأسس لإجماع وطنى جديد ونوع جديد للزعامة .

وقد يكون من السهل الاعتقاد بأن الإسلام والمسيحية متنافسان مع القومية العلمانية ، وليس من السهل التفكير فى البوذية بهذا الأسلوب . إذ أن العديد من المراقبين الغربيين يرون البوذية نظاما روحيا ذا أهداف أدنى وبعيدا عن القومية . ومع ذلك فإن هذا التعريف يكشف أن الرغبة فى النظام هي الخيط المشترك الذى يمتد بين الإثنين . إذ عندما يتحدث البوذيون فى سريلانكا عن الحاجة إلى النظام فى الحياة السياسية وضرورة وجود حافز دينى يطوقه ، فإنهم يتحدثون عن نفس الصفة الأساسية للدين والهوية القومية : أى الرباط بين النظام الشخصى والاجتماعى . لقد كان لسريلانكا

تاريخ طويل وعظيم - فيما قبل الإستعمار - للحكام والمحاربين البوذيين ، كما كانت المجتمعات البوذية الأخرى . وفى تايلاند على سبيل المثال ، فإنه ينبغي أن يكون الملك راها قبل تولي السلطة السياسية ، أى أنه يتعين أن يكون « نابذا للعالم » قبل أن يصبح « غازيا للعالم » كما يقول ستانلى تاميه (٣٦) ، لقد أقام زعماء بورما إشتراكية بوذية ، بوجهها خليط غريب من الآراء الماركسية والبوذية . وحتى الثورة التى تفجرت ضد النظام فى بورما ، التى أطلق عليها اسم ميانمار - كانت لها سمة دينية : إذ قاد الرهبان البوذيون العديد من المظاهرات فى الشوارع (٣٧) .

وهكذا فإنه فى غالبية المجتمعات الدينية التقليدية ، بما فى ذلك البوذية ، فإن الدين ، كما يقول دونالد سميث ، يتجاوب مع الشرعية السياسية (٣٨) . وفى الغرب الحديث فإن هذه الشرعية مشروطة بالقومية ، قومية علمانية ، غير أنه حتى هناك لا يزال الدين ينتظر على الهوامش مشكلا تحديا قويا للقومية يرتكز على إفتراضات علمانية . وربما ليس ثمة ما يدل على هذه القوة أكثر من مثابرة السياسات الدينية فى المجتمع الأمريكى ، حيث تضمنت مؤخرا ظهور وعاظ يمينيين نشيطين إبان الثمانينيات (٣٩) . والدين على إستعداد لإظهار أن بوسعه ، مثل العلمانية ، تقديم إيمان متكامل بطبيعته لمجتمع يضمنى الصفة الشرعية على كل من التمرد السياسى والحكم السياسى .

٣٦ - ستانلى جيه تاميه ، فاتح العالم وناسك العالم : دراسة للبوذية والحكومة فى تايلاند فى ظل خلفية تاريخية (كامبريدج ، مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٧٦) . لمعرفة المجتمع البوذى أنظر كتاب دونالد كيه سوير ، البوذية والمجتمع فى جنوب شرقى آسيا (شامير سبرجر : أنيما بوكس ١٩٨١) . ولمعرفة دور النساك فى السياسات التايلاندية إرجع إلى كتاب سوميون سوكسا مران « البوذية والسياسات فى تايلاند : دراسة للتأثيرات الاجتماعية - السياسية والنشاط السياسى لثاى سانجا (سنغافورة : معهد الدراسات الآسيوية الجنوبية الشرقية) وتشارلز إف . كيز : « تايلاند المملكة البوذية كدولة قومية حديثة (بولدر ، كولومبيا : ويست فيو بريس ١٩٨٧) .

٣٧ - لمعرفة الخلفية القومية الدينية فى بورما أنظر كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والسياسات فى بورما (برينستون نيو جيرسى : جامعة برينستون بريس ١٩٦٥) إى . ساركيزيان « خلفيات البوذية فى ثورة البورمين (لاهاى : مارتينوس نيجوف ١٩٦٥) وهيتز بيرث (البوذية والسياسات الشاملة فى بورما وسيلان) ، وفى كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والتحديث السياسى » (نيوهافين كونيتيكت : ييل بريس عام ١٩٧٤) ٦٧ - ١٤٧ . لمعرفة وجهة نظر مخالفة إلى حد ما - أى أن هناك نقودا بوذيا ضئلا نسبيا على القومية البورمية ، أنظر الفصل الخاص ببورما فى كتاب فريد أرفون دير ميهدين « الدين والقومية فى جنوب شرقى آسيا : بورما الهند الصينية ، الفلبين (ماديسون : ويسكونسن بريس ١٩٦٣) « وعلمانية الحكومات البوذية : بورما وتايلاند » . وفى كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والتحديث السياسى (نيوهافين ، كونيتيكت : مطبعة جامعة ييل ١٩٧٤) ٤٩ - ٦٦ .

٣٨ - كتاب دونالد يوجين سميث « الدين ، والسياسات والتغير الاجتماعى فى العالم الثالث : مرجع (نيويورك) فري بريس ، ١٩٧١) ١١ .

٣٩ - أنظر كتاب ولتر إتش . كابس ، « الحق الدينى الجديد : التقوى الوطنية والسياسات » (كولومبيا : مطبعة جامعة ساوث كارولينا ١٩٩٠) ، راندال بالمر « عيونى رأت الله العظيم : رحلة فى شبه الثقافة الانجيلية فى أمريكا (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٩) ولورانس ، « المدافعين عن الله » .

كيف فشلت القومية العلمانية في التصالح مع الدين

في مناطق مثل الولايات المتحدة وأوروبا، حيث أصبحت القومية العلمانية، وليس الدين، هي النموذج المهيمن في المجتمع، تحول الدين ليحتل مكانة ثانوية وتبادل المواقع هذا يفسره في أوضح صورة دين الكنيسة الذي يماثل النادى، والشائع في الولايات المتحدة. ومع هذا وحتى هنا فقد بذلت محاولات لاستيعاب بعض جوانب الدين في الإجماع الوطنى. ويرجع ذلك لأسباب متباينة: إذ أن دمج عناصر الدين في القومية يحول دون بناء الدين لقاعدة نفوذ خاصة به، كما يضمن الشرعية الدينية على الدولة، ويساعد في منح القومية طابعاً دينياً. وفي سبيل الوصول إلى هذه الأهداف، فإن الزعماء الوطنيين يقتبسون مختلف عناصر الثقافة الدينية للمجتمع، إن القومية العلمانية للولايات المتحدة ملونة إلى حد ما بصيغة دينية، وكما أشار بيللا في تحليله «للدن المدني» فإنها تكسو خطاب تنصيب الرؤساء الأمريكيين والأحاديث البلاغية للمتحدثين الآخرين» (٤٠).

ورغم هذه المحاولات لاستيعاب الدين ورغم انتقاله إلى هامش المجتمع، فإن دين الكنيسة يفتح بين الفينة والفينة، المجال السياسى. وفيما يصفه جاروسلاف كريجس «بالنمط الأمريكى للمجتمع» - أى محاولة مزج العلاقات السياسية العرقية في كل متجانس - فإن بعض الجماعات الدينية تقاوم الإمتزاج (٤١). وقد انتضحت هذه المقاومة بجلاء خلال حركة الحقوق المدنية، عندما أصبحت كنيسة السود والراهب الأسود الممثلين السياسيين الرئيسيين وبرزت حركات دينية مثل المسلمين السود كأدوات للإحتجاج وبأسلوب مختلف فإن صعود نجم الساسة البروتستانت يعد بمثابة هجوم جديد على إفتراضات القومية العلمانية في الولايات المتحدة. والقومية العلمانية في أوروبا ليست في منأى أيضاً عن الدين، وكما يصف كريجس «النمط الأوروبى» حيث من المفترض أن الطوائف العرقية والدينية تعيش في عزلة عن الحياة السياسية، فإن هذه العزلة تكون واهية في بعض الأحيان (٤٢). والأحداث التى شهدتها أوروبا الشرقية في مستهل التسعينيات خير شاهد على ذلك.

- ٤٠ - روبرت إن بيللا «الدين المدني في أمريكا»، ديبادالوس ٩٦، رقم (١) (وستر ١٩٦٧): ١ - ٢١، أعيد طبعه في روبرت إن بيللا «فيما وراء الإيمان» (نيويورك: هاربرور، ١٩٧٠).
- ٤١ - جاروسلاف كريجس «ماهى الأمة؟»، في كتب بيتر ميركل ونيثيان سمارث، الدين والسياسات في العالم الحديث (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٨٣)، ٣٩.
- ٤٢ - كريجس «ماهى الأمة؟»، ٣٩.

وهكذا إكتشف الغرب أن الدين لا يظل مكبلاً بشدة دائماً. غير أنه إذا كان أى دين لين العريكة بشكل صعبة بالنسبة للغرب فإن المحاولات التى إستهدفت تحجيم الدين في الدول الجديدة قد فاقه صعوبة بالآلاف المرات. وهناك الحاجة للتعامل مع الدين على نحو أكثر وضوحاً. وفي ضوء تاريخ الدين الذى هو جزء من التراثات الوطنية، فإنه لا يمكن تجاهل الدين، بيد أن محاولات تكيفه لم تكن ناجحة دوماً كما تشير الأمثلة التالية.

ففى مصر، عقب ثورة عام ١٩٥٢، وجد ناصر نفسه مكبلاً برباط مزدوج. إذ نظراً لأن تأييد ثورته إرتكز على كل من الإخوان المسلمين والصفوة الحديثة، فقد كان المتوقع منه إقامة دولة إسلامية ودولة علمانية حديثة فى آن واحد. وتركز إتجاهه فى تقديم صورة عن مصر إسلامية ثقافياً وعلمانية سياسياً، ومن ثم مضى نحو «صنع كل شئ» بالصيغة المصرية والحديثة أيضاً، كما قالت استاذة فى القاهرة (٤٣). وحل الوسط هذا لم يكن مجدداً ولا سيما عقب محاولة ناصر إنتهاج «الإشتراكية العلمية» الأمر الذى اعتبره الإخوان المسلمين مناهضاً للإسلام وأصبح الإخوان المسلمون أعداء عبد الناصر. وحاولوا الإطاحة بحكومته.

واتبع أنور السادات، خليفة عبد الناصر، نفس الأسلوب الأمر الذى تحول إلى خطأ مأساوى وفادح. وقد أثار السادات مثل ناصر آمال المسلمين بمحاولة كسب رضاء الإخوان المسلمين. إذ فى عام ١٩٧١ أطلق سراح العديد منهم. غير أنه مع حلول عام ١٩٧٤ أصبح هو وهم فى خصام، ومرة أخرى تم حظر نشاط جماعة الإخوان. وحاول السادات إرتداء عباءة الإسلام وأطلق على نفسه إسم «رافع لواء الإيمان» وأعلن أن إسمه الأول هو فى الحقيقة محمد وليس أنور وشجع إقامة المدارس الدينية. ولم تجد هذه المحاولات. وقام أعضاء منظمة الجهاد وهى جماعة راديكالية ذات آراء متطرفة منبثقة عن الإخوان المسلمين، باغتيال السادات فى عام ١٩٨١. وحاول خليفة حسنى مبارك إنتهاج سبيل وسط، إذ لم يعط أية وعود للنشطين المسلمين غير أنه لم يسلك أيضاً طريقاً علمانياً جديداً أو يعتمد عن الإشتراكية (٤٤).

فى الهند، فإن ثلاثة أجيال لرئاسة الوزراء من سلالة نهرو، جواهر لال وكريمته أنديرا غاندى وولدها راجيف - حاولوا التكيف مع الدين بأقل قدر ممكن. غير أنهم فى بعض الأحيان إضطروا لتقديم تنازلات للجماعات الدينية وكان ذلك ضد إرادتهم فى أغلب الأمر. وكان نهرو ينفّر بالفعل من الدين، واضعاً العلمانية إلى جانب الإشتراكية هدفاً سياسياً له. ورغم هذا فإن الدستور الهندى والإجراءات البرلمانية التالية قد منحت قدراً كبيراً من التأييد العام للكيانات الدينية (٤٥). إذ تم الإحتفاظ بمقاعد خاصة فى التشريع للمسلمين وأعضاء الأقليات الطائفية الأخرى وأصبحت

٤٣ - حديث مع البروفيسور ليلى الحمامسى مدير مركز البحوث الإجتماعية، الجامعة الأمريكية فى القاهرة ١٠ يناير ١٩٨٩.

٤٤ - حديث مع سعد إبراهيم، أستاذ الاجتماع، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٠ يناير عام ١٩٨٩.

٤٥ - أنظر كتاب سميت «الهند كدولة علمانية» الذى يضم تفاصيل العديد من التنازلات التى قدمتها الحكومة.

المدارس الدينية تتبع الدولة ، وحظيت المعابد والمساجد بتأييد مباشر عام . ويصنف عامة في الحكومة الهندية لم تتجاهل الدين بل حاولت إخماد دعوته كل دين في البلاد على قدم المساواة وكما قال إينسلي إميرى : « فإن أنصار العلمانية في الهند كانوا يصرون دوماً على القول بأنهم يقدرون الدين في الحقيقة حينما يفضون الطرف عن العداء للدين » (٤٦) .

ومع هذا ، فإن هذه التنازلات لم تكن كافية لصد تيار السياسات الدينية في الهند . وكانت الثمانينيات عقداً مأساوياً في هذا الصدد . إذ أراد القوميون الهندوس مزيداً ومزيداً من المشاركة في السلطة ، مما شجع الأقليات الإسلامية والمسيحية على اتخاذ موقف الدفاع وتفجر تمرد دموي من جانب السيخ . ولم يضع إغتيال رئيسة الوزراء أنديرا غاندى وولدها راجيف حداً لمشاعر الإسماء هذه ، وأظهرت الانتخابات التي جرت في عام ١٩٩١ ، التي حصلت فيها الأحزاب الدينية على السلطة في عدد من الولايات ، قوة وفعالية اليمين الهندوس .

وفي سريلانكا وعقب الاستقلال ، أدرك الزعماء الحضريون الذين تلقوا تعليمهم في الغرب أنه سوف يتعين عليهم إضفاء نفحة بوذية سينهاليزية . على موقفهم السياسي العلماني حتى يحفظوا بالقبول على نطاق واسع . وربما لم يحاول أى زعيم سريلانكى الإسلام لمطالب البوذية كما فعل اس . دبليو . آر . دي بندررايكا ، غير أنه فقد حياته على يد ناسك بوذى غاضب شعر بأنه لم يقدم ما فيه الكفاية . ويواجه الحكام الحاليون في سريلانكا نفس المازق الذى واجهه أسلافهم ، إنهم فى حاجة إلى تأييد السينهاليزيين غير أنهم يشعرون بأنه ليس بوسعم المضى - إلى حد بعيد - فى هذا الطريق لأنه قد يثير غضب التاميل والأقليات الأخرى . ويودون تحقيق ما قد يكون من المحال تحقيقه وهو كيان وطنى بوذى وعلماني . ويستهدف استخدام الرمز البوذى جذب السينهاليز ومن المفترض أن يبنى أيديولوجية سياسية علمانية تهدىء كل شخص آخر .

وهذه السياسة المزوجة التي انتهجها زعماء سريلانكا قد أدت إلى تأييد صارخ للثقافة البوذية ، مثل إعادة بناء الأراضى حول دلادا ماليجاوا ، وهو معبد « الضرس » . ويضم هذا المعبد واحداً من أهم آثار البوذية ، ويتردد أن الضرس من بقايا المحرقة الجنازية لبودا نفسه التي يرجع تاريخها إلى القرن الخامس قبل الميلاد ، وهذا الضرس هو الشيء الوحيد المتبقى من الجسد المادى لذلك « المستنير » . أما كيف وصلت إلى سريلانكا وإلى كاندى فى نهاية المطاف فهذه قصة طويلة ، غير أنها موجودة هناك على أى حال والمعبد الذى يضمها هو الشيء المقدس الرئيسى للبوذية السينهاليزية . ولذلك السبب ليس بوسع أى سياسى تجاهلها . وفى عام ١٩٨٧ عندما أعلنت الأمم المتحدة أنه « العام الدولى للإسكان » لتشجيع بناء ماوى لفقراء العالم . كان أول شيء فعله واحد من خلفاء بندررايكا وهو جيه . آر . جواردينى هو ترميم معبد الضرس بالأمواس التي جمعها من مصادر دولية . إذ قام ببناء سقف للمعبد وغطاه بطبقة من الذهب بحيث يمكن مشاهدته فى كل أنحاء المدينة . إذ أنه يتلألأ فى ضوء الشمس نهاراً وينعكس عليه فيض من الأنوار فى المساء .

٤٦ - كتاب إينسلي إميرى « يوتوبيات فى النزاع : الدين والقومية فى الهند الحديثة » (بيركلى ولوس أنجلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٩٠) ، ٨٨ .

إن جواردينى بترميمه معبد الضرس هذا قد إستجاب لمشكلة تؤرق العديد من المواطنين فى سريلانكا . إذ أنهم يريدون تأكيد هويتهم الوطنية البوذية بصورة مجسدة وفى الوقت نفسه يؤكدون أن قومية سريلانكا العلمانية تفوق أى تعبير دينى عنها . وتلك مشكلة حادة بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون لطوائف أقليات ، كالمسيحيين والمسلمين حتى التاميل الهندوس ، إذ أنهم يعملون إلى التكيف مع الثقافة الوطنية حتى وإن كانت بوذية ولكن مع عدم فقدان المظاهر المحددة لتقاليد دينهم . وقد تحدث قس إنجيلى ودارس فى جامعة كولومبو عن كيفية إعتناقه « المسيحية البوذية » وكيف أن بحثه فى الدين البوذى قد جعله على صلة أكثر من ذى قبل بإدراكاته المسيحية (٤٧) . ويكتب سريلانكى تاميلى يعمل أستاذاً للأنثروبولوجى (علم الإنسان) فى جامعة هارفارد يدعى ستانلى تامبيا ، خاتمة شعرية شخصية لمقال حول « قتل الأخوة العرقيين » فى وطنه ويقول أن إهتمامه بدراسة الثقافة البوذية ، التي أصبحت إهتمامه الأول فى حياته العملية ، بدأ بشعوره بأنه منبوذ من القومية السينهاليزية أثناء أعمال الشغب العرقية التي تفجرت فى عام ١٩٥٨ ، ويقول تامبيا أنه بدراسة المجتمع البوذى فى تايلاند ، « تمكن من دراسة الوضع المزيج لتقارب وتباعد الشخص فى بلد آخر ، والعديد من الأمور التي لم يكن يطمح فى دراستها (أو دراستها) على أكمل وجه فى سريلانكا » (٤٨) . وظلت علاقته الغامضة بالبوذية ومشاعره المبهمة نحو الهوية الوطنية السريلانكية قائمة .

رسمت مشكلة هذه المحاولات للتكيف الدينى مع هذه القومية العلمانية فى أنها تقود إلى إحباط مزدوج : إذ أن أولئك الذين يقدمون هذه الحلول الوسط يعتبرون فى بعض الأحيان خونة من وجهة نظر روحية وعلمانية كذلك . وفضلاً عن ذلك فإن الحلول الوسط هذه تشير إلى أن الأمور الروحية والسياسية منفصلة ، الأمر الذى يراه غالبية النشيطين الدينيين إستسلاماً مشروطاً لوجهة النظر العلمانية . إذ يشعرون بأنه وراء الحلول الوسط هذه يكمن ولاء أساسى لقومية علمانية وليس للدين .

هل يمكن للدين التكيف مع الدول القومية ؟

أظهرت محاولات القومية العلمانية الفاشلة للتكيف مع الدين أنه ليس من السهل إسترضاء الدين . إذ يدرك النشيطون الدينيون إدراكاً تاماً أنه إذا إرتكزت دولة من البداية على نظرية القومية العلمانية فإنه يتم تهيمش الدين فى غالب الأمر فى النظام السياسى . وهذه النتيجة ليست سارة بصفة خاصة من وجهة نظر العديد من الثوريين الدينيين ، بما فيهم الإيرانيون والسيخ والسينهاليزيون ، ويرجع ذلك إلى أنهم يعتبرون أن الأيديولوجيتين غير متكافئتين ذلك لأن

٤٧ - حديث مع القس كنيث فيرناندو ، معهد إكيو مينيكال للدراسة والحوار فى كولومبو ، ٢٧ يناير عام ١٩٨٨ .

٤٨ - ستانلى جيه . تامبيا ، « سريلانكا : قتل الأشقاء العرقيين ، ونزع الديمقراطية » (شيكاغو : جامعة شيكاغو بريس ، ١٩٨٦) ، ١٣٧ .

الأيدولوجية الدينية أسمى بكثير . وبدلاً من البدء بالقومية العلمانية فإنهم يجلبون البدء بالدين . وذكر كاتب سينهالي ، نشر كتابه « الثورة في المعبد » عقب إستقلال سريلانكا وكان بمثابة ينبوع مؤثر على القضية الوطنية البوذية : « إنه من الجلى أن المبدأ التقدمي الموحد ، الذى يربط معاً الكيان الذى يسمى بسيلان على مدى السنين هو « الإيمان بالبوذية »^(٤٩) . ومضى الكاتب يقول : إن الدين فى سريلانكا يظل يقدم الأساس « لقومية متحررة » وأن البوذية السينهالية هى الوطنية الوحيدة الجديرة بالإسم ، والتي تستحق القتال والموت فى سبيلها^(٥٠) . وفى الهند يؤكد القوميون الهندوس كذلك على أن « الهندوتشا » ، كم يطلقون على الثقافة الوطنية الهندوسية ، هى السمة المحددة للقومية الهندية . وتترد مشاعر مماثلة فى حركات القومية الدينية فى أماكن أخرى من العالم .

إن المعنى الضمنى للأسلوب الحديث هذا يشير إلى أن الدين يتناقض مع القومية غير أن الدين وليس القومية العلمانية هو الأساس الملائم الذى تركز عليه أية دولة ، حتى وإن كانت دولة قومية حديثة . والحقيقة أن كل إشارة تنم عن الدولة ويستخدمها القوميون الدينيون ، تفترض أن الدولة القومية الحديثة هى السبيل الوحيد التى يمكن من خلالها الإعراب عن دولة ، إن عبارة القومية الدينية فى المفهوم الحديث تعنى محاولة ربط الدين والدولة القومية . وبعد ذلك تطورا جديداً فى تاريخ القومية ، ويشير على الفور سؤالا حول ما إذا كان من المحتمل ، وما إذا كان يمكن لدولة حديثة كما نتخيلها فى الغرب ، دولة موحدة ذات إدارة سياسية ونظام إقتصادى ديمقراطى ، أن تتكيف فى الحقيقة مع الدين .

وهذا تساؤل مثير ، إنه سؤال سوف يجيب عليه أتوماتيكيا العديد من المراقبين الغربيين بـ « لا » . وحتى أى مفسر مرهف الملاحظة للمجتمع الحديث مثل جينز يرى معظم الثقافات الدينية ، على أفضل الأحوال ، بمثابة أداة توفيقية للثقافات الدينية من جانب والمجتمعات الحديثة من الجانب الآخر^(٥١) ومع هذا فإنه وفقاً لتفسير جينز الخاص بدولة قومية حديثة ، فإن إيران مابعد الثورة سوف تكتسب قوة : أى أن الثورة الإسلامية فى إيران لم تدعم فحسب قوة مركزية وإنما سيطرة منظمة على السكان مما يفضى إلى قيام أمة على نحو أكثر من النظام السياسى الملكى للشاه . وسوف يتم بحث هذه المسألة بإسهاب فى الفصل الأخير من هذا الكتاب على نحو يكفى لقول أنه على الأقل ، حالة الثورة الإيرانية هناك وجود وطنى جديد قد برز إلى الوجود يختلف

٤٩ - دى . سي فيجا فارد هانا ، « الثورة فى المعبد » : تم تأليفه إحياء للذكرى الـ ٢٠٠٠ عام للأرض ، الجنس والإيمان (كولومبو : دور نشر سينها ١٩٥٣) أعيد طبعة فى كتاب دونالد يوجين سميث ، الدين ، السياسات والتغير الاجتماعى فى العالم الثالث : مرجع (نيويورك : فرى بريس ١٩٧١) ١٠٥

٥٠ - انظر المرجع ، ١٠٥ .

٥١ - جينز ، الدولة القومية ، ٧١ . يعنى فى إنكار أن معظم الأديان الموجودة خارج الغرب لها صلة كبيرة بالأخلاق والنظام الاجتماعى اليوم (٧٣) . ويبدو أن جينز لا يدرك أهمية الأفكار الأخلاقية والاجتماعية مثل الدارما فى التقاليد الهندوسية ، الشريعة فى الإسلام ولى فى الدين الصينى .

إختلافاً تاماً عن كل من نظام الحكم فى ظل الحكام المسلمين القدامى والدولة القومية التى حاول الشاه بناءها على نحو غير كفء ، إذ كان الشاه يحلم بإقامة نظام فى إيران على غرار نظام كمال أتاتورك فى تركيا وأن يحقق العصرية لبلاده ، وهى العصرية التى تخيل أن أتاتورك حققها لتركيا . ومما يبعث على السخريّة أن خومينى قد جعل بلاده قاب قوسين أو أدنى من هذا الهدف بأيدولوجيته الدينية التكاملية وشبكته المكونة من جماهير الملات .

نرى ، هل فقد الدين بعض الجوانب الأساسية فى التكيف مع السياسات الحديثة ، يعتقد بعض زعماء الدين كذلك . إذ أن تفضيل الدولة القومية على تجمع دينى خاص بوصفه أكبر مرجع لمجتمعها ، يفقد الدين الخاصية التى تستأثر بها طوائف دينية أصغر وشبه قومية ، ويفقد زعماء هذه الطوائف بعض إستقلالهم الذاتى . لذلك السبب يساور العديد من الزعماء الدينيين الشكوك فى القومية الدينية ، ومن بينهم المثاليون الدينيون الذين يبنون مجتمعاتهم السياسية المنعزلة بدلاً من التعامل مع مشاكل أمة بأكملها ، والليبراليون الدينيون الذين يقتنعون بالدولة القومية العلمانية كما هى ، والمحافظةون الدينيون الذين يتجاهلون إلى حد ما السياسة برمتها . وقد إتهم بعض المسلمين الخومينى بتحويل الإسلام إلى أيدولوجية سياسية وإنحدر به إلى قوة سياسية حديثة^(٥٢) . وفضلاً عن ذلك وكما يزعم لويس ، فإن معظم المتمردين الإسلاميين يستهدفون الإتجاه المضاد : أى إبعاد الإسلام عن فكرة الدولة القومية المنفردة^(٥٣) . ومع هذا وحتى إذا كان ذلك هو هدفهم ، فإن إحدى النتائج الغربية لأسلوب تفكيرهم هو دمج العديد من أبرز عناصر الدولة الحديثة فى إطار إسلامى . وبدلاً من تحرير الإسلام من الدولة الأمة ، كما سئرى ، فإنهم يخلقون أيضاً مركباً جديداً .

ومن ثم فإن الحركات الحديثة للقومية الدينية تخضع لجدل داخل كل من الدوائر الدينية والعلمانية . إن التزاوج بين الإيمان الدينى والدولة القومية يعد تحولاً مثيراً فى التاريخ المعاصر كما أنه مخوف بالمخاطر ، إذ أنه حتى إذا كان محتملاً فإن التكيف الراديكالى للدين مع القومية قد لا يكون بالضرورة أمراً طيباً . إن دمج الإستبدادية القومية بالإستبدادية الدينية قد يخلق نظام حكم يتسم بالتبجح والقوة إلى حد أنه يمكن أن يدمر نفسه ويهدم جيرانه كذلك . ومما يؤكد بعض هذه المخاوف ما ارتكبه الإرهابيون الدينيون فى الثمانينيات والتسعينيات فى جنوب آسيا والشرق الأوسط . وعندما يكون مجتمع دولة علمانية وطائفتها الدينية كلاهما قوى وموثر ، فإن قوة الحياة والموت التى تهيمن عليها أية سلطة واحدة مطلقة ، سواء أكانت علمانية أو دينية ، قد يتم كبجها . وبدون ذلك التوازن فإنه بوسع قوة مطلقة من أسوأ نوع إدعاء أن أكثر أعمالها شراً هى واجبات أخلاقية مشروعة . إن الحركات الدينية الثورية التى برزت فى العديد من أجزاء العالم فى الثمانينيات والتسعينيات تشكل بعض المخاطر المتعلقة بانتحال القوميى الدينيين فكرة الدولة القومية الحديثة ، كما تنطوى أيضاً على كثير من الجوانب الموحية بالأمل .

٥٢ - حديث مع البروفيسور عبد الله شليفر ، مدير مركز الإتصالات بالجامعة الأمريكية فى القاهرة ، ٧ يناير عام ١٩٨٩ .

٥٣ - برنارد لويس ، « اللغة السياسية للإسلام » فى دولة قومية كبيرة مثل الصين فإن أجهزة الدولة القومية ذاتها هى التى تجد الأقليات العرقية نفسها فى معارضة معها (جلادنى ، الصينيين المسلمين ، ٨١) . بيد أنه عندما تكون جماعة عرقية تشكل أغلبية ، فإنه من السهل عليها تقبل الدولة القومية .

الفصل الثالث

نماذج للثورة الدينية الشرق الأوسط

رغم أن ظهور الحركات الثورية التي تعتنق فكرة دولة قومية دينية أمر جديد ، فإن الحركات ترث تقاليد طويلة من الإحتجاج الدينى والتغير الإجتماعى ، لقد تداخل الدين والسياسة على مر العصور وفى أنحاء المعمورة ، كما أن عددا من التمردات على السلطة من الثورة المكابية فى اسرائيل القديمة إلى التمرد التابى فى الصين إلى الحركة الوهاية فى شبه الجزيرة العربية والبروتستانية فى إنجلترا ، كانت حركات دينية فى صميمها ولكن بعضها ، مثل الحركات التى ستم مناقشتها هنا ، كانت تمردات ضد السلطات العلمانية . وقد يعتبر البروتستانت بثورتهم النظرية ضد تزايد العلمانية فى السياسات الإنجليزية فى القرن السابع عشر ، مبشرين للراييكاليين المناهضين للعلمانية فى العصر الحديث^(١) .

وتختلف الحركات الجديدة عن أسلافها التاريخية فى أنها ردود فعل ، ومحاولات لتشكيل مركب ، حيال نمط سياسى نشأ فى الغرب الحديث ألا وهو الدولة القومية . وردا على ذلك ، أثار القوميون الدينيون الولاءات العرقية والإلتزامات الدينية المحددة بالتعريف . وتتطابق تلك الحركات مع مناطق جغرافية ولغوية خاصة . وفى سبيل فهم هذه الظاهرة ، يتعين علينا النظر إليها فى أشكالها المختلفة .

مقومات ثورة دينية

فى هذا الجزء من الكتاب ، سوف نبحث المواجهات التى تتضمن حركات قومية دينية ظهرت على السطح فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا وفى المناطق الاشتراكية السابقة فى وسط آسيا وأوروبا ، لقد إخترت هذه الحالات نظرا لأنها معروفة تماما وتطرح تشابهات عميقة . وهى فى مجملها ليست مجرد مجموعة من الحالات الخاصة وإنما ظاهرة تشمل العالم بأسره . وبصفة عامة فقد إخترت حركات تشترك فى السمات التالية : أنها ترفض القومية العلمانية ، وترى القومية

١ - أنظر كتاب مايكل والزر ، « الثورة والقديسون : دراسة فى أصول السياسات الراديكالية » (نيويورك : أثينوم عام ١٩٨٤) .

العلمانية كاستعمار غربي جديد ، إن رفضها قاطع وفي أغلب الأحيان يكون معاديا ويتسم بالعنف ، كاستعمار غربي جديد ، إن رفضها قاطع وفي أغلب الأحيان يكون معاديا ويتسم بالعنف ، إن تخوض كفاحها ببلاغة ، أيديولوجية ، وزعامة دينية وتقدم الدين كبديل للدولة القومية العلمانية

وكل الحركات التي يتم بحثها في الفصول القادمة تشترك في هذه السمات . رغم أن بعض هؤلاء مع المعيار على نحو أفضل من الآخرين . وجميعها ثورة بمعنى أنها تتحدى شرعية النظام القديم وتطالب بالتغيير الذي يفضي إلى نتائج بعيدة المدى . بيد أن إطلاق صفة الثورة عليها لا يشير إلى نوع السياسات التي يريدها الثوريون . وخلال الأمثلة التي سنطرحها فيما بعد فإننا سوف نجد تباينا كبيرا : ذلك أن شكل الدولة القومية الدينية الذي يدور في أذهانهم قد يكون ديمقراطيا إشترائيا دينيا أو استبداديا ، وفي العديد من الأمثلة لم يصل تفكير الزعماء إلى هذا الحد البعيد

لقد رأى بعض علماء الاجتماع الثورات السابقة انفجار لتغيير خاطيء في نظام اجتماعي تصاعدت فيه الضغوط على مر السنين ويمكن تطبيق ذلك النموذج على الحالات الجديدة أيضا^(١) . وقد طبق جاري سيك ذلك في وصف الثورة الإيرانية ، بأنها حالة تتطابق تماما مع نظرية كرين بريتون التي يقول فيها أن الثورات تحدث عندما تخيب الآمال العريضة^(٢) . بيد أن هذا النموذج ليس أساسا لفهم الحالات التالية . واحذ تحمیل كلمة ثورة بأدنى قدر من النظريات الفلسفية : إذ أن استخدامي للكلمة يعني أن أية حركة ثورية هي بمثابة محاولات لتغيير النظام الاجتماعي والسياسي تغيرا عميقا .

إن القول بأن الحركات الثورية تحاول تغيير النظام لا يعني بالطبع أنها سوف تنجح . ذلك أن معظم الحركات التي أشير لها هناك لم تسفر عن قيام أنظمة جديدة . والتوقعات الكبيرة هي إيران ، والسودان ، وأفغانستان وطاجيكستان . وفي كل من هذه الحالات لا يزال لم يتضح بعد ما إذا كان معظم الزعماء المتشددين للأنظمة سوف يستمرون في الحكم على المدى الطويل . ومع هذا فإن الهدف الثوري للحركتين الدينيتين في هذه الدول وفي العديد من الدول التي تماثلها في شتى أرجاء العالم هو هدف خطير في الواقع ، لقد إغتيال الراديكاليون الدينون أربعة رؤساء دول - أنور السادات في مصر ، إس . ديبلو . آر . دي باندرانيكا في سريلانكا ، أنديرا غاندي في الهند ، محمد بوضياف في الجزائر ، وقد فقد آلاف آخرون أرواحهم على جانبي الصراع .

وقد يتساءل المرء عما إذا كانت ظواهر هذه الحركات الثورية تستهدف فحسب المستوى الوطني . ومثل الأيديولوجية البلاغية التي كانت سائدة في الحرب الباردة السابقة ، فإن البلاغة السياسية التي تستخدمها العديد من الحركات يبدو أنها تستهدف فكرة مثالية خارقة للطبيعة . وهذا

- ١ - ثمة نموذج راكد غير متوازن يتحمله علماء الاجتماع في نماذج الثورة في الخمسينيات والستينيات . انظر على سبيل المثال كتاب كرين بريتون «تشریح الثورة» (نيويورك : راندوم هاوس فيتاج بوكس عام ١٩٥٧) ١٦ - ١٧ ، وشالمرز جونسون «التغير الثوري» (بوسطن : لينتل براون عام ١٩٦٦) . تطرح أرندت وجهة نظر مختلفة للثورات ، وتدفع بضرورة أن تكون دوما «شيئا جديدا» ، وتستهدف «الحرية» . هنا أرندت ، «حول الثورة» (نيويورك : فيكنج بريس عام ١٩٦٣) ، ٣٦ . وتختتم قائلة أنه دائما ما تكون الثورات علمانية .
- ٢ - جاري سيك «الجميع يسقط : مواجهة أمريكا المساوية مع إيران» . (نيويورك بنجوين عام ١٩٨٦) ١٨٧ .

ينطبق في الحقيقة على الحركات الإسلامية . ذلك أن أمل قيام دولة علمانية متجانسة دينيا هو حلم إسلامي قديم ، إذ بدت الإمبراطوريات الإسلامية العظمى على مر السنين قاب قوسين أو أدنى من تحقيق هذا الحلم . ولذلك السبب يتردد العديد من النشيطين الإسلاميين في التحدث عن المصالح الوطنية فقط وبدلا من ذلك يعربون عن مثاليات إسلامية شاملة . ويعتق الكثيرون فكرة القومية الإسلامية بصفة عامة ، وفي منزل أحد الزعماء الفلسطينيين في غزة علقت على الحائط خريطة للعالم طبع عليها القرآن وكأنه يحتضن العالم من المغرب حتى أندونيسيا^(٣) ويمضي بعض الكتاب المسلمين إلى حد اعتبار فكرة القومية ذاتها مناهضة للإسلام . وقد وصف أحدهم القومية بأنها «الشر الأعظم الذي يطارد العالم» ورغم أنه يعترف بأن العديد من الحركات الإسلامية هي في الواقع قومية فإنه يرى قوميتهم هدفا قصير المدى ويتطلع إلى قيام وحدة إسلامية «تجاوز الدول القومية الإسلامية»^(٤) .

وحتى برغم أن هذا الإشتياق لوجود أمة إسلامية واحدة يضرب بجذوره في ضمائر المسلمين ، فإن غالبية الحركيين الإسلاميين يبدون راضين بقومية إسلامية مقصورة على الدول التي يعيشون فيها ، وكما يوضح إيرا لايدوس أنه خلال العصر الحديث فإن قدرة للإسلام على تجسيد الهوية الاجتماعية قد إندمجت في مشاعر وطنية^(٥) . وأوضح مثال على ذلك إيران : إذ أن المذهب الشيعي للإسم الذي يسود هناك قلما يوجد في أماكن أخرى . غير أنه حتى في المناطق السنية مثل مصر وفلسطين - كما توضح حالات البحث التي يعرض لها هذا الفصل - فإن المشاعر الدينية قد إنصهرت مع مخاوف وطنية^(٦) . إن الثوريين الدينين هناك يقاتلون من أجل وجود كيان مصري أو فلسطيني وكذلك إسلامي . وحتى مقومات دولة إسلامية عالمية تتم بضرورة «نجاح ثورات إسلامية في كافة المناطق الإسلامية من العالم»^(٧) . ويتوقعون أن تتحد هذه المناطق في نهاية الأمر عن طريق حدود «مفتوحة أو واهية» كي تحل محل الحدود القائمة بين الدول الإسلامية^(٨) . بيد أنني أعتقد أن الحدود سوف تظل راسخة ودون مساس ، وذلك لأن نظرا المشاعر القومية الإسلامية للعرب والمسلمين الآخرين تقاذفتها دوما المناقشات بين المسلمين وقد تفاقم معظمها في عام ١٩٩١ بإندلاع حرب الخليج^(٩) .

ورغم هذا فإن القومية الإسلامية في دولة ما يمكن أن تشجع نمو القومية الإسلامية في دول

- ٤ - شامتت اللوحة في منزل الشيخ أحمد ياسين في مدينة غزة في ١٤ يناير ١٩٨٩ .
- ٥ - كامل صديق «الدول القومية كعقبة أمام التحول الكامل إلى الأمة» في كتاب غياث الدين «تأثير القومية على العالم» (لندن : أوين بريس ، الهدي ١٩٨٦) ، (١) .
- ٦ - إيرا إم لايدوس «تاريخ المجتمعات الإسلامية» (كامبريدج : جامعة كامبريدج بريس ١٩٨٨) ، ٨٨٧ .
- ٧ - صديق : «الدول القومية كعقبات» ، ١١ .
- ٨ - المرجع السابق ، ٦ .
- ٩ - يقول بعض المراقبين أن حرب الخليج كانت المسمار الأخير في نعش حركة القومية العربية . انظر كتاب عودة «رد غير مؤكد» ١٢٢ .
- ١٠ - كيم مورفي «المنظرون الإسلاميون قاعدة قوة في السودان» ، لوس أنجلوس تايمز ، ٦ أبريل ١٩٩٢ . صفحة ٩١ .

أخرى . وإبان الثمانينيات قدمت الثورة الإسلامية في إيران نموذجا لظهور دول قومية إسلامية حديثة في أماكن أخرى من العالم . وفي مستهل التسعينيات شجع الزعماء الإسلاميون في السودان النشاط الإسلامي عبر المنطقة . وعقب عام ١٩٨٩ عندما أقام اللواء عمر حسن أحمد البشير حكومة إسلامية في السودان ، توافد آلاف من الثوريين المسلمين الشباب للدراسة في الجامعات السودانية وللتدريب في معسكراتها ووصف أحد الصحفيين الأمريكيين حسن عبد الله الترابي الزعيم الإسلامي بأنه « القوة التي تعمل خلف الكواليس » في الخرطوم ، وتردد أيضا أنه المخطط الرئيسي للحركات الإسلامية في الجزائر ، وتونس ، ومصر ، وأثيوبيا ، وتشاد وأفغانستان (١١) .

يبد أنه في كل من هذه الدول كانت القوة الدافعة إزاء أية قومية إسلامية ترتبط ارتباطا وثيقا بتاريخ وثقافة كل دولة ، ومن المشكوك فيه أن السودانيين أو أية أطراف خارجية أخرى يختلفون في ذلك ، وفي الجزائر على سبيل المثال عندما أنزلت جبهة الانقاذ الإسلامية في عام ١٩٩١ هزيمة ساحقة بالحزب الذي حكم الجزائر منذ استقلالها عن الفرنسيين في عام ١٩٥٦ . حاول الزعماء الإسلاميون عن وعى محاكاة حركة الاستقلال السابقة ونمهدوا بتحقيق الاستقلال عن طريق منح الجزائر بداية راسخة لبناء دولة إسلامية (١٢) . بيد أن ذلك لم يكن سوى وعد قصير الأمد . إذ أنه في شهر يناير من عام ١٩٩٢ ألغى الجيش الانتخابات وشكل مجلسا عسكريا علمانيا « كى ينجز ، ما وصفه إمام أحد المساجد المحليين ، الانقلاب ضد الدولة الإسلامية الجزائرية قبل أن تخرج إلى الوجود » (١٣) . وزج بزعماء جبهة الانقاذ الإسلامية في السجون وفرض حظر على الاجتماعات في المساجد التي أصبحت مكانا للإحتجاج وتنظيم المعارضة الإسلامية ، وفي الخامس من مارس فرض حظر على نشاط الحزب رسميا . وفي وقت لاحق من عام ١٩٩٢ تفجر الموقف المتحفظ بين الجيش والشيطن الإسلاميين وتحول إلى أعمال عنف ، وأصبحت منطقة القصبة في مدينة الجزائر القديمة ميدانا لعمليات رجال العصابات مما يذكر بحرب استقلال الجزائر عن الفرنسيين (١٤) .

١١ - المرجع السابق صفحة ٩ .

١٢ - حديث لعبد القادر حاشاني في مقال كيم مورفي « انتخابات الجزائر لإختيار قوة الإسلام الراديكالية » لوس أنجلوس تايمز ٢٦ ديسمبر ١٩٩١ ص ١٨ إية . وعقب أن حصلت الجبهة على ٥٥٪ من الأصوات في الانتخابات المحلية في عام ١٩٩٠ ، حاول الجيش اعتقال وتهديد أعضائها ، وفقد ٤٠٠٠ منهم وظائفهم نتيجة للقيام بإضراب ضد الحكومة في صيف عام ١٩٩١ . ومنحت المرحلة الأولى من الانتخابات الوطنية التي أجريت في ٢٧ ديسمبر عام ١٩٩١ ، الجبهة ٤٠٪ من مقاعد البرلمان وكان من المتوقع أن تحصل على أكثر من ٦٠٪ عقب الانتخابات النهائية في ١٦ يناير عام ١٩٩٢ . وكانت الحركة الإسلامية شوكة في جنب القوميين الجزائريين منذ الاستقلال . أنظر جون بي . أنتلز « الثورة التأسيسية » (بولدر ، كولومبيا : ويست فيو بريس ١٩٨٦) . وهاج روبرتس « الإسلامية الراديكالية وأزمة القومية الجزائرية » محاربو الجزائر الآريون ، مجلة العالم الثالث الدورية رقم (٢) (أبريل عام ١٩٨٨) ٥٥٦-٥٨٩ .

١٣ - نغلا عن روين رايت « المسلمون تحت السلاح » ، لوس أنجلوس تايمز ٢٨ يناير عام ١٩٩٢ صفحة بي ١ .

١٤ - تردد أصداة الثورة مرة أخرى من خلال حي القصبة « لوس أنجلوس تايمز ١٥ مارس عام ١٩٩٢ صفحة إية ١٥ . حث زعيم جبهة الخلاص الإسلامية عبد القادر حاشاني أتباعه على الإستجابة بدون عنف للجيش وأن يقصروا إحتجاجاتهم على التواجد في المساجد التي إمتلأت عن آخرها عقب إعتقال حاشاني في ٢٢ يناير ١٩٩٢ . روين رايت « المسلمون تحت السلاح » لوس أنجلوس تايمز في ١٨ يناير عام ١٩٩٢ .

ولقى مئات من مؤيدي جبهة الانقاذ الإسلامي مصرعهم وفي التاسع عشر من يونيو اغتيل الرئيس المدني لمجلس الدولة الذي يسانده الجيش على يد - فيما يبدو - المؤيدين المتطرفين لجبهة الانقاذ (١٥) .

وفي دول أخرى وجهت الحركة السياسية الإسلامية أيضا ضد المصالح المحلية والوطنية . ففي تونس المجاورة صعد حزب البعث الإسلامي وحركة النهضة المحظوران معارضة خطيرة ضد الحكومة . وفي الأردن حيث وصل الشيطون الإسلاميون إلى السلطة كانت عمليات العنف أقل مما كانت عليه في الجزائر ، غير أنها كانت فعالة بعدة سبل إذ أنه في الانتخابات التي أجريت عقب حرب الخليج في عام ١٩٩١ أصبح أعضاء الإخوان المسلمين أكبر كتلة مستقلة في البرلمان الأردني . ومنذ ذلك الحين والجماعات الإسلامية المتطرفة تهدد بزعزعة إستقرار الحكومة الأردنية (١٦) . وفي لبنان ، حددت الولاءات الشيعية والمسيحية الجماعات الكبرى . وفي سوريا عارض الشيطون الإسلاميون أيديولوجية حزب البعث الاشتراكية وقد إستهدفت محاولاتهم لإثارة المسيحيين والجماعات الأقلية الأخرى الإطاحة بالحزب (١٧) .

وفي السعودية والكويت وإمارات الخليج الأخرى حيث يسود نوع من الثقافة الإسلامية ويحترم القانون الإسلامي ، فإن الشيطين الإسلاميين ذوى النغمة الحادة والفكر الديمقراطي يهددون الوضع القائم . وهذه الممالك ، وهي آخر دول إسلامية تتبع النظام القديم ، تتمتع بالحماية ضد كل من يسار العلمانية الغربية ويمين الراديكالية الإسلامية الشهيرة .

وخارج المجال العربي أيد الشيطون الإسلاميون أيضا القضايا السياسية المحلية وفي بعض الحالات حققوا نجاحات مشهودة . وناقش إنتصار الثوريين الإسلاميين في أفغانستان وطاجكستان في فصل آخر من هذا الكتاب . ويرتبط الإسلام أيضا بظهور سياسات عرقية جديدة في مناطق متباعدة مثل كرواتيا والبوسنة والهرسك في يوغوسلافيا ، وإقليم كوموفو في ألبانيا ومنطقة أكيه في أندونيسيا ، وجنوبي الفلبين وزينج زيانج وينجكسيا وجانسو ويونان في الصين ، وأذربيجان وأوزباكستان وتوركمانستان وكازخاستان وقرقزستان والمناطق الإسلامية في روسيا .

إن نجم النشاط السياسي الإسلامي أخذ في الصعود في كافة أرجاء العالم غير أنه ليست هناك

١٥ - جوناتان سي . راندال « إغتيال زعيم الجزائر أثناء إلقاء خطاب » لوس أنجلوس تايمز في ٣٠ يونيو عام ١٩٩١ إية ١ . كان بوضياف بطل حرب استقلال الجزائر يؤيد صراحة فصل الدين عن السياسات في الجزائر ودافع عن حظر نشاط جبهة الخلاص الإسلامية . وقد تم قتله في هجوم معقد استلزم فيه القنابل والأسلحة الأتوماتيكية عندما كان يلقي خطابا في مدينة عنابة التي تقع على البحر المتوسط . وفي ٢ يوليو خلفه على كافي عضو مدني آخر في مجلس الدولة .

١٦ - إكتشفت الحكومة الأردنية مخبأ أسلحة تردد أنها مخبأة لهذا الغرض . أنظر نيك بي . ويليامز « إصاع هوة الخلاف بين عمان والأصوليين » لوس أنجلوس تايمز ٨ أغسطس ١٩٩١ صفحة إية ٤ .

١٧ - ريموند إيه هينبوش ، « الحركة الإسلامية في سوريا : النزاع العلماني والتعدد الحضري في نظام إستبدادي شيعي » في كتاب على ي . هلال دسوقي ، الإنبعاث الإسلامي في العالم العربي (نيويورك : بريدجر ١٩٨٢) ٩٦-١٣٨ .

قيادة مركزية تنظمه كما أن أهدافها لا تتناقض مع المصالح الوطنية ، إن العديد من الشياطين الإسلامية وطبوع في الواقع ، وبعضهم يزيد الكيانات شبه القومية ، المحلية والعرقية ويحبذ القلة قيام دول فيدرالية إسلامية قومية . بيد أن غالبيتهم متحدون في موقفهم ضد تبني القومية العلمانية الغربية . ومثل الشياطين الدينيين في كل مكان ، فإنهم يتقنون الحكم العلماني من منظور ديني ، ويستخدمون لغة ، زعامة وتنظيم ديني في محاولتهم لتغييره ويلوحون بوعده قيام نظام ديني جديد بوصفه فكرة مثالية براءة .

إيران : الثورة الدينية النموذجية

كانت الثورة الإسلامية في إيران هي الحدث الذي حدد معيار الثورة الدينية في كافة أرجاء العالم الإسلامي . إذ أعلن آية الله خوميني أمام أستاذ من جامعة كاليفورنيا كان يزوره في فرنسا خلال الأيام الأخيرة لإنهيار حكم أسرة بهلوي^(١٨) « إن شعبا بأسره قد هب ضد الشاه » ، إن هذه الحركة الثورية كما وصفها آية الله ، هي « إنفجار » حدث كنتيجة مباشرة « للتدخل الأمريكي » وقمع الإسلام على مدى الخمسين عاما السابقة . وخلال حديث أجرى معه في عام ١٩٧٨ ، شعر آية الله بأن « الموقف قد ازداد حدة ووصل إلى درجة غير عادية »^(١٩) .

وبعد بضعة أيام لاحقة توجه آية الله إلى إيران وإلى مقره في مدينة قم حيث أشرف على حكم إسلامي ثوري جديد حتى وفاته في الرابع من يونيو عام ١٩٨٩ .

وحتى رغم أن الثورة اتسمت بشخصية آية الله الفريدة ، والظروف الخاصة للسياسات الإيرانية والسمة المميزة للإسلام الشيعي ، فإن نظام الحكم هذا والتحول الملحوظ للسلطة قد اعتبر شكلا مثاليا للثورة الدينية . واعتبرت الثورة الحكم القومي العلماني شيطانا سار على نهج الغرب وشجعه الشاه على نحو أحق . وقد غلف النقد الموجه لنظام حكم الشاه الغربي بعبارات دينية ، وقاد التمرد شخصيات دينية وتم تشكيل النظام الجديد بوصفه دولة دينية يوتوبية (مثالية) . ولم يكن بيساطة إحياء للشكل الأولي للحكم الإسلامي وإنما نمط جديد للسياسة الإسلامية . وبأسلوب غريب تحققت رؤية الشاه للقومية الإيرانية .

لقد كانت السياسات الجديدة للثورة الإيرانية إسلامية أساسا ، وبصفة خاصة شيعية . إن السياسات من مختلف الأنواع كانت دوما جزءا من الإسلام . إذ أن الرسول نفسه كان زعيما عسكريا وروحيا في آن واحد . وكان هناك حكام مسلمون يستمدون قوتهم من التقاليد الأولى . ويكتب برنارد لويس « أنه في الإسلام الكلاسيكي ليس ثمة فصل بين الكنيسة والدولة » ويمضي قائلا إنه لم يكن هناك وجود لمفهوم العلمانية في الفكر الإسلامي حتى الآونة الأخيرة^(٢٠) . ولم تكن هناك كلمة

في اللغة الغربية تعرب عنها^(٢١) . إذ أن كافة جوانب السلوك الاجتماعي والشخصي تخضع للتوجيه الديني وكانت السلطة السياسية بأكملها تستمد من السلطة المقدسة . ويستمر ذلك ليكون مبدأ عاما في المجتمعات السياسية ، أما الجديد في الحركات الإسلامية الجديدة فهو نضالها من أجل نصيب سلطتها الدينية ، بأسلوب حديث ، في الدول العلمانية .

وقد لا يوجد في الإسلام مذهب يشكل فيه الصراع جزءا من تقاليد أكثر من المجتمعات الشيعية ، إن العالم الإسلامي يتبع في معظمه المذهب السني وقلة صغيرة يتبعون المذهب الشيعي . ويتواجدون في جنوبى لبنان والعراق وباكستان وبصفة خاصة في إيران ، حيث تسعون في المائة من الشعب يتبعون شكلا خاصا من المذهب الشيعي . إذ أن الفكر السائد لمذهب الإثنى عشرية الشيعي يرتكز على اعتقاد أنه سوف يظهر إثنى عشر إماما في تاريخ العالم . وقد بدأ الإسلام الشيعي بصراع سياسي وعلى مر العصور استنبطت الشيعة تعبيرها الأيديولوجي المنفصل . وقد ارتكز الخوميني في تفسيره للتقاليد على الموضوعات الشيعية التقليدية ، وأضاف عليها حدة كي ثلاثم موقف إيران الثوري . وأهم هذه الموضوعات التقليد الشيعي المتمثل في الصراع ضد الإضطهاد ، وإستثمار القوة السياسية في نمط ديني وآمال يوتوبية .

والصراع ضد الإضطهاد . لقد خرج المذهب الشيعي إلى الوجود في نزاع ، على السلطة عقب وفاة « النبي محمد صلى الله عليه وسلم » مباشرة . ودار النزاع بين أولئك الذين شعروا بضرورة أن تكون السلطة الروحية والمؤقتة للإسلام في يد الخلفاء الذين خلفوه وأولئك الذين اعتقدوا أنه ينبغي أن تكون لأفراد عائلة النبي ﷺ - وبصفة خاصة سلالة علي ابن عم الرسول ﷺ وزوج ابنته . وجاءت اللحظة الحاسمة للنزاع في عام ٦٨٠ ميلادية بإغتيال الحسين بن علي الذي تزعم طائفة شيعية في كربلاء (العراق اليوم) . وكان يزيد الذي إغتال الحسين من سلالة الخليفة السني معاوية . وعرف ذلك الحدث بأنه نقطة تحول خطيرة في تاريخ الشيعة - كما ينظر لعملية الصلب في تاريخ المسيحية .

وفي كل عام يتم إحياء ذكرى إغتيال الحسين بمسيرات حزينة ضخمة في أرجاء العالم الشيعي . إذ يسير الرجال في شوارع المدينة وصدورهم مغطاة عارية يجلدون أنفسهم بالسياط والأسلاك الشائكة حتى تدمى ظهورهم . وفي هذه المناسبة ، التي تعرف بإحتفالات عاشوراء وتوافق اليوم العاشر من شهر محرم الهجري ، يتذكر المؤمنون معاناة الحسين ويعانون من كل الشعور بالذنب لمقتله وشعورهم بالذنب بالإنباء لعدم الوقوف إلى جانبه في محنته . وفي إيران ومنذ بداية الستينيات إتخذت هذه المناسبة منعطفا خاصا . إذ أن آية الله خوميني ورفاقه بدأوا يحولون التعبير من الحداد الشخصي إلى غضب جماعي ضد الظلم والإضطهاد . وكان يدور في ذهنهم بصفة خاصة إضطهاد الشاه للإسلام ، وشبهوا الشاه بيزيد ، ذلك الرجل الذي قتل الحسين . وقد حث آية الله في رسائله أتباعه بالانتقام لإستشهاد الحسين بمهاجمة « لزيدي العصر الحديث » .

٢١ - آية الله روح الله خوميني ، « محرم : إنتصار الدماء على السيف » . في كتاب الخوميني « الإسلام والثورة » ٢٤٢ . لإجراء تقويم عام لصيغ الخوميني الشريعة بالسياسة . أنظر مقال إيمانويل سيفان « الراديكالية السنية في الشرق الأوسط والثورة الإيرانية » ، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط ٢١ (١٩٨٩) : ١٦ - ١٧ .

١٨ - المرجع السابق ٣٢٢ .

١٩ - لويس « اللغة السياسية للإسلام » (٢) .

٢٠ - المرجع السابق (٣) .

وقال لانباء: «مع اقتراب شهر محرم، فإننا على وشك بدء شهر ملحمة بطولية والتضحية بالذات - الشهر الذي انتصرت فيه الدماء على السيف... الشهر الذي علمنا فيه زعيم المسلمين كيفية النضال ضد كل خونة التاريخ» (٢٢). وفي حالة عدم فهم المستمع لما يرمى إليه خوميني فإنه يذكر على الفور اسم الخائن المجلد الذي يدور في ذهنه.

القوة السياسية لرجل الدين

إن الإسلام دين الرجل العادي في المقام الأول، ورغم أنه يعتقد أن الزعماء السياسيين متدينون وأنهم يستخدمون أجهزة الدولة لتطبيق القانون الإسلامي، فإنه ليس لرجل الدين في معظم أرجاء العالم الإسلامي نفوذ سياسي كبير. وفي المجتمعات السنية مثل مصر وسوريا على سبيل المثال فإنهم غير متورطين إلى حد ما في السياسات الإسلامية الراديكالية (٢٣). أما تقاليد الشيعة فهي مختلفة. ويرجع ذلك في جزء منه لأسباب دينية. إذ أن فكرة الإمام الذي سيعود يشكل تاريخ العالم قد هيأت الشيعة لتوقع ظهور زعامة قوية يكون لها أبعاد عالمية دينية كذلك. وخلال فترة من التاريخ حيث لا يكون للأمم وجود فعلى - كما هي الحال في العصر الحديث حيث من المفترض أن الإمام قد «اختفى» فإن قوة الإمام توجد في الملأ وهم رجال الدين الشيعة. وثمة مصدر آخر لقوة بعض زعماء الدين يمثل في صلتهم بأسرة على وبالتالي بأسرة النبي ﷺ نفسه. وفي وسع آية الله خوميني أن يدعى هذه الصلة. حتى الزعيم العراقي صدام حسين، أعلن أن نسبه يعود إلى النبي ﷺ أيضا. بيد أن أسرة الشاه بهلوي تقتصر إلى مثل هذه الروابط الروحية، ومن وجهة نظر رجل الدين الشيعة، فإن ذلك يجعلهم غير مؤهلين للزعامة. بيد أن الملأ على استعداد تام للتحديث في الأمور الاجتماعية والسياسية عندما يشعرون بأن الموقف يتطلب ذلك.

وقد قاد رجال الدين الشيعة حركات تمرد من نوع أو آخر في إيران على مدى قرن على الأقل. إذ أنه في عام ١٨٩٢ تزعم الملأ ثورة ضد تعاطي التبغ (التدخين)، ونتيجة لتأثرهم على الثورة الدستورية التي استمرت من عام ١٩٠٥ حتى عام ١٩٠٩ تأكدوا من أنه لن يصدر قانون يعتبره الملأ ضارا بالإسلام. وإبان الخمسينيات وعقب حملة الشاه للمحد من نفوذ الملأ، اشترك بعضهم في محاولات تأمرية ضد الزعماء الإيرانيين العلمانيين الذين أغتيل العديد منهم. وضمت الجماعات التي نظمها «فدائيين إسلام»، و«مجاهدي إسلام» وتزعماهم الملة نواب سفاقي وآية الله عبد القاسم قشاني على التوالي. ومع حلول عام ١٩٦٣ تبلورت المعارضة الراديكالية للشاه حول زعامة آية الله خوميني، وبدأت الثورة الإيرانية بصورة جدية.

الإمام المنتظر والأمال البيوتوبية

تمثل وجهة النظر الشيعة في التاريخ: أن الإمام المختفى سوف يعود مرة أخرى في نهاية

٢٢ - سيفان (السنة الراديكالية)، ٨-١١ والملاحظة ١١ في صفحة ٢٩.

٢٣ - حامد الجار «مقدمة» لكتاب الخوميني، «الإسلام والثورة»، ١٠.

الزمان في شكل المهدي أو المخلص المنتظر الذي سوف يطيح بكل قوى الشر ويقيم عالما يسوده العدل والحرية. وكان من الهرطقة الاعتقاد بأن آية الله خوميني هو المهدي ٢ وأن الثورة الإيرانية هي ذلك العالم، ولن يجرؤ أي شيعي على اعتقاد ذلك. حقا إن لقب الإمام هو اللقب الذي كان معظم أتباع خوميني يطلقونه عليه في إيران (بدلا من آية الله، اللقب الذي كان معروفا به في الغرب)، غير أن هذا اللقب يطلق على زعماء الشيعة الدينيين ولكن دون أن يوحى بأنهم في مقام الإمام الثاني عشر العظيم (٢٤). ومع هذا فإن بعض أتباع خوميني يزعمون بأنه في الواقع «إنشاق روحي من المهدي مباشرة»، يعمل كبشير لعودة المهدي (٢٥). وحتى إذا لم يكن هذا الاتجاه مشتركا على نطاق واسع فإن مجرد فكرة المهدي تساعد على خلق الظروف الثقافية والتي توحى بأنه أت لا محالة، وأن هو المنفذ.

إن جوانب الإسلام الشيعة الثلاثة هذه المتمثلة في تاريخ نضاله ضد الإضطهاد والظلم، والسلطة السياسية التي يمنحها لرجل الدين، والاعتقاد التقليدي بالإمام المنفذ والتوقعات البيوتوبية، جعل الحركة الإسلامية في إيران ثورة وشبكة الحوادث. ويرجع حدوثها بسهولة في جزء منه إلى ضعف خصومها. إن بعض شخصيات دراما الشيعة التي تقاتل فيها القوى الطيبة القوى الشريرة قد قامت بدور الشر بكفاءة بالغة بوصفها عائلة بهلوي، رضا بهلوي الذي أنشأ ديكتاتورية عسكرية في عام ١٩٢١، وابنه محمد رضا بهلوي الذي خلفه في عام ١٩٤١. وقد توقف حكم بهلوي من عام ١٩٥١ حتى عام ١٩٥٣ على يد محمد مصدق رئيس الوزراء الذي تم انتخابه بأسلوب ديمقراطي والذي حاول تأميم صناعة البترول إلا أنه أطيح به بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية.

وعندما عاد الشاه إلى الحكم حاول تهدئة الملأ ومنحهم الحرية في تطوير منظماتهم ونشر كتبهم وساعدوهم في تمويل المدارس الإسلامية. وقد حققت هذه السياسة نجاحا إلى حد ما، وحتى سلف الخوميني آية الله حسين بروجيردي، قد ساند الشاه في الخمسينيات، وفي ذلك الوقت إنهم رجل الدين بأنه «دعامة دولة بهلوي» (٢٦). بيد أن مهادنة الملأ هذه قد تغيرت في السنين عندما حاول الشاه إصلاح الأراضي مما هدد المؤسسات الدينية ومنح المرأة حق التصويت.

ونظرا لتأثير الشاه بتجربة أتاتورك في تحويل تركيا إلى دولة علمانية، فإنه حاول إجراء إصلاحات شاملة مماثلة واستبدال معظم القانون الإسلامي بقانون علماني مستمد من القانون الفرنسي. ورغم أن الجميع حاول أن يبدوا مسلمين أتقياء، فلقد قيل أن أسرة بهلوي تلمر المدارس والمعاهد الإسلامية التقليدية وتصنع الجامعات بصبغة غربية وتخلق ديمقراطية حديثة

٢٤ - نقلا عن سيفان «السنة الراديكالية»، ١٢.

٢٥ - ١. على بابي «خطاب مفتوح لخوميني، إيران شهر ١٥ - ١٦ يوليو عام ١٩٨٢، نقلا عن إيرفاند إبراهيميان، راديكالية الإسلام: المجاهدون الإيرانيون (لندن: آي. بي. تاووس ١٩٨٩)، ١٩.

٢٦ - خوميني «الإسلام والثورة»، ٣٣٤.

لإدارة الدولة . ومنعت النساء من ارتداء الخمار . وفي طهران والمدن الأخرى بدأت الثقافة الغربية في الإزدهار ، ولم تجلب الكوكاكولا والأفلام الغربية فحسب وإنما صالات الديسكو ومحال اللهي والبارات . ولم يكن ذلك هو اليوتوبيا الإسلامية التي كانت في أذهان رجال الدين . وفي الحقيقة فإنهم وصفوا الحكم بأنه حكم شيطاني (٢٧) .

وكانت سيطرة الحكومة على وسائل الإعلام ووجود السافاك الشرير (البوليس السري) من شأنها جعل المعارضة أمرا عسيراً . و كان من المحال التنفس بحرية في إيران (٢٨) . وكانت هيئة رجال الدين الجماعة الوحيدة التي يتعلم إحتواؤها وأكثر من يقدر على التنظيم ، ووجدوا زعيما طبيعيا لهم وهو روح الله الموسوي الخميني الذي بدأ حياته العملية تحت رعاية أحد رجال الدين في إيران ألا وهو الشيخ عبد الكريم الحيارى في مدينة قم المقدسة . وعقب وفاة الحيارى في عام ١٩٣٧ ، إنتقلت الزعامة إلى آية الله بوروجيردي ، وعندما توفي عام ١٩٦١ ، لم يحدث إجماع على الفور حول من الذي ينبغي أن يكون الزعيم الجديد في قم . وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن بيانات الخميني الصريحة المناهضة للشاه والتي أخذت في الإزدياد في ذلك الوقت وتساعد شعبيته قد جاءت في آن واحد مع توطيد سلطته داخل طائفته الدينية ، وعلى أية حال فإن الإحتجاج وتزعيم الخميني له قد ظهر على السطح واتخذ شكل مظاهرة ضخمة في مدينة قم في ربيع عام ١٩٦٣ . وأدت هذه المظاهرة إلى إعتقال الخميني ، ثم أفرج عنه في عام ١٩٦٤ ، ثم سجن مرة أخرى في ذلك العام وأعقب ذلك طرده من البلاد . وظل الخميني في الخارج ، وكانت أول محطة هي تركيا ثم العراق وانتهى به المطاف في فرنسا ، حتى بعد إستكمال الثورة في عام ١٩٧٩ . ورغم أنه كان خارج البلاد في هذه السنوات الحرجة ، إلا أنه لم يظل صامتا ، وربما تمكن من التعبير عن الشعور بالظلم وقيادة الثورة من نيوفيل شاتو بفاعلية أكبر مما كان وهو في قم .

ومما أثار دهشة الجميع أن النهاية جاءت مباغتة تماما . وربما كان الأمريكيون هم أكثر من بوغتوا ، إذ وجدوا صعوبة بالغة حتى في تخيل احتمال أن تتمكن جماعة من رجال الدين الملحنين الريفين يرتدون أردية سوداء من تحدى شاه حضري رابط الجأش تحديا خطيرا رغم كل علاقاته العالمية وقوته العسكرية (٢٩) . وحتى كان من المستبعد أن تتهاوى قوة الشاه دون مقاومة على ذلك النحو . ولقد كان جيمي كارتر قبلها ببضعة أشهر يشيد بالشاه الذي أقام جزيرة من الإستقرار في طهران .

ورغم أن النظام الثوري الجديد لم يحقق وعوده اليوتوبية ، فإن التغييرات التي أجراها قد حققت إختلافا مشيرا ، إن القانون الإسلامي هو الآن القانون السائد ، وتم القضاء على معظم السمات الغربية ، قضاء منظما . ولم تحدث الإصلاحات بهوادة بل جرى إعدام ٧٠٠٠ شخص لجرائم تتباين بين الشذوذ الجنسي والإيمان بالمذهب البهائي . ولم يكن من السهل كبح جماح الروح الثورية . ولفترة من الزمن كانت جماعات من الشباب من حزب الله تجوب الشوارع تهاجم

٢٧ - المرجع السابق ٣٣٥ .

٢٨ - لمعرفة وجهة نظر وزارة الخارجية الأمريكية بشأن الأزمة ، أنظر دراسة كشفية بقلم سيك « سقوط الجميع » .

٢٩ - المرجع السابق ٢٢٩ - ٢٣٠ .

أي فرد أو أي شيء يبدو مناهضا للإسلام ، وساعدت مجموعة من الشباب المشاكسين وبدون تفويض من الحكومة (على الأقل في البداية) في الإسراع بتفجير أزمة سياسية خارجية باحتجاز رهائن في السفارة الأمريكية في طهران (٣٠) . وقد إنحرف أيضا طريق الثورة والإهتمام المطلوب لحل المشاكل المحلية وذلك من جراء حرب دامية دارت رحاها مع العراق واستمرت أمدا طويلا .

وخلال ثلاثة عشر عاما ما بين عام ١٩٧٩ وعام ١٩٩٢ مر النظام الثوري في مراحل ثلاث . وقد بدأت كنظام علماني معتدل بقيادة مهدي بازارجان ثم أبو الحسن بنى صدر حتى استخدم الخميني أزمة الرهائن كوسيلة لاستمرار الثورة وإرغام المعتدلين على الإبتعاد (٣١) . وعقب فرار بنى صدر من البلاد في عام ١٩٨١ بدأت فترة من الإضطهاد ، قتل خلالها آلاف الأشخاص ، وتم تدمير القوى المعتدلة واليسارية السياسية ، وتدعمت سلطة رجال الدين (٣٢) . وفي عام ١٩٨٥ بدأ النظام الثوري يعود إلى شيء من الاعتدال الأقرب إلى البراجماتية .

وعقب وفاة آية الله الخميني في الرابع من يونيو عام ١٩٨٩ ظل ولده أحمد خوميني رجل الدين الراديكالي الوحيد في الدوائر الداخلية ، واستمر الرئيس الإيراني الجديد على أكبر هاشمي رافسنجاني يمسك بدفة الحكم البراجماتي الجديد ، وإبان حرب الخليج رفض رافسنجاني إتخاذ جانب العراق أو توجيه نقد للولايات المتحدة بصورة جادة مما أثار خيبة أمل رجال الدين المحافظين (٣٣) . وفي نهاية عام ١٩٩١ ساعد الزعماء الإيرانيون في الإفراج عن الرهائن الأمريكيين المحتجزين في لبنان لعدة سنوات . وفي الشهور الأولى من عام ١٩٩٢ ، وفي محاولة ظاهرة للتأثير على رجال الدين المحافظين وأنه لم يستسلم للأمريكيين ، ندد رافسنجاني بمحادثات السلام العربية الإسرائيلية التي ترعاها أمريكا ووصف الولايات المتحدة بأنها « قوة متعجرفة » (٣٤) . غير أنه عقب الإنتخابات البرلمانية التي أجريت في شهر أبريل من عام ١٩٩٢ والتي أدخلت مزيدا من المعتدلين في الحكومة ، من بينهم عدد كبير من النساء ، إنتهج رافسنجاني مرة أخرى خطا معتدلا وبدأ في إستبدال المتطرفين الإسلاميين في المناصب الوزارية الرئيسية وأحل محلهم تكنوقراطيين (مهنيين) تلقوا تعليمهم في الغرب (٣٥) .

٣٠ - عرض شاول باخاش أحداث السنوات الأولى للثورة وصعود الملأت إلى الحكم في « حكم آيات الله : إيران والثورة الإسلامية » (نيويورك : بازيك بوكس ، ١٩٨٤ .

٣١ - كان مؤيدو حركة الثورة الإسلامية المعتدلة ، المجاهدون بصفة خاصة هدفا للإضطهاد والقمع وذلك نظرا للقوة الهائلة والشعبية التي تمتعوا بها عقب الثورة ، أنظر كتاب إبراهيميان « الإسلام الراديكالي » .

٣٢ - سيد أمير أرجوماند « إنتصار للبراجماتية : رد الفعل الأصولي الإسلامي في إيران » في كتاب جيمس يسكاتوري « الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج » (شيكاغو : عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ١٩٩١) ٥٢ .

٣٣ - نيك بي . ويليامز « رافسنجاني إيران ، يحرس جوانبه السياسية ، يقود طريقا أكثر تطرفا » ، لوس أنجلوس تايمز ، ١٣ يناير ١٩٩٢ ، ص ، ٣ ، آيه ٣ .

٣٤ - كيم مورفي « في إيران ، هل إنتهى الحزب الثوري ؟ » لوس أنجلوس تايمز ٥ مايو ١٩٩١ ، ص ١ .

٣٥ - لمعرفة التفاصيل المثيرة للحياة في إيران بعد الثورة ، أنظر رويين رايت بسم الله : حقبة الخميني (نيويورك : سيمون وشوستر ١٩٨٩) جون سيسمون « داخل إيران : الحياة في ظل نظام الحكم الخميني » (نيويورك : سان مارتن بريس ١٩٨٨) وروى بي . ميتا هيد « عبادة النبي » (نيويورك : بانثيون ١٩٨٦) .

وأصبحت إيران الـاب الروحى للجيل الحالى من الوطنيين الإسلاميين الثوريين . وربما كانت أكثر إسهامات مستمرة للثورة هو خلق الإحسان . رغبة الإيرانية التى حاول الشاه ، ولكنه فشل فى تحقيقها ، بالإضافة إلى الإمتياز الدستورى الذى منح للدين فى حياة إيران العامة (٣٦) . وقد حدث الآن إنحام للأهداف القومية الإيرانية مع الأيدولوجية السياسية الشيعية ، كما وصل رجال الدين الإسلامى إلى السلطة ، وهناك شرط وجود التوجيه الدينى على قمة إدارة البلاد . وهذا الشرط مشير بصفة خاصة ، ذلك أن زعماء الثورة قد أدخلوا مفهوم السلطان العادل فى الإسلام الشيعى وحولوه إلى موقف سياسى ويتمثل فى رجل دولة متقدم فى السن يوجه ويسدى النصائح للرئيس ومسئولى الحكومة الآخرين (٣٧) . وقد اضطلع خومينى طوال حياته بهذا الدور وعقب وفاته خلفه الرئيس السابق آية الله على خامنى . وذلك المركز يعد مخادعا ، إذ أنه وكما أوضح الخومينى « فإن زعماء الدين لا يريدون أن يصبحوا هم الحكومة ، غير أنهم لا يريدون أيضا الانفصال عنها » (٣٨) ، انفصال أم لا ، لقد حذر آية الله من أنهم على استعداد للتدخل إذا إتخذ زعماء الحكومة العلمانيون « خطوة خطأ » (٣٩) . إن الثوريين الدينين فى أجزاء أخرى من العالم على استعداد لآى تضحية مقابل أن يكون لهم هذا القدر من النفوذ والتأثير الملحوظ على السلطة .

بدء الثورة الدينية فى مصر

نرى هل يمكن للثورة الدينية التى خلقها الخومينى فى إيران أن تصدر إلى مناطق أخرى فى العالم الإسلامى ؟ يعتقد العديد من المراقبين فى إمكانية ذلك ، والدولة التى غالبا ما يشار إليها بوصفها المرشحة لثورة على غرار ثورة خومينى هى أكبر دولة إسلامية فى شمالى إفريقيا والشرق الأوسط ألا وهى مصر .

يبد أنه ليس من الضرورة أن تكون مصر سائرة على درب إيران إذ أن الحركات الإسلامية الراديكالية فى مصر تختلف بصورة أساسية عن نظرائهم الإيرانيين ، فإن المسلمين السنيين لا يرتبطون دينيا أو تنظيميا بالسياسة مثل الشيعة فضلا عن أنه لم يحدث فى مصر أن تعرض الإسلام للقمع مثلما حدث فى إيران . كما أن الحركات المصرية أقل مركزية بكثير . ورغم المخاوف التى تساور العديد من الغربيين بأن السم الخومينى سوف يتشر (وربما رغبة الخومينى فى ذلك) فإن

٣٦ - لمعرفة التاريخ اللاهوتى للفكرة ، أنظر عبد العزيز عبد الحسين سائيدان ، « الحاكم العادل » فى الإسلام الشيعى . السلطة الشاملة للمشروع فى قانون الإمامية ، (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٨) .

٣٧ - الخومينى ، الإسلام والثورة ، ٣٤٢ .

٣٨ - المرجع السابق ٣٤٣ .

٣٩ - يقول أحد الدارسين « لقد تأثرت مصر بموضوعات العرب وشبه القارة الهندية أكثر من تأثيرها بالإيرانية » « شاعرون أكافى » تأثير الثورة الإيرانية على مصر ، فى كتاب جون إل . إسبوزيتو ، « الثورة الإيرانية تأثيرها العالمى » (ميامى : فلوريدا إنترناشيونال يونيفرسيتى بريس ١٩٩٠) ، ١٣٨ . للحصول على تحليل شامل بشأن الفصل بين الجماعات السنية والراديكالية الشيعية أنظر سيفان ، « الراديكالية السنية » .

الشيطن الإسلاميين فى كافة أرجاء العالم السنى بيدون على نحو مذهل جهلاء وغير مهتمين بالتجربة الإيرانية (٤٠) . إذ قال لى عضو فى جماعة الإخوان المسلمين فى القاهرة « إن لديهم مشاكلهم السياسية » ، مشيرا بذلك إلى الإيرانيين ، « ونحن لدينا مشاكلنا » (٤١) . ورغم أن هناك أحيانا نبرة من الإعجاب تشوب أصواتهم عندما يتحدثون عن قوة الثورة الإيرانية ، فإن المصريين قلما يشيرون إلى تلك الثورة كنموذج لثورتهم (٤٢) .

ورغم أن بعض الدارسين يرون أن هناك تأثيرا إيرانيا فى مصر يفوق ما تذكره العين (٤٣) ، فإن التفاعل يتضح أكثر فى الطرف الآخر ، أى تأثير الحركات الإسلامية المصرية الراديكالية على الإيرانيين . إذ فى نهاية الأربعينيات ومستهل الخمسينيات ظهرت إلى الوجود حركة « فدائين اسلام » الإيرانية تقليدا لرجال حرب عصابات جماعة الإخوان المسلمين التى كانت تنشر الإرهاب فى كافة أرجاء مصر فى ذلك الوقت . وكان حسن البنا قد أسس جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى عام ١٩٢٨ وبعدها . فى عام ١٩٣٣ - تأسست حركة راديكالية إسلامية أخرى ، هما جمعية مصر الفتاة (التى كانت تدعو إلى نوع من الاشتراكية الإسلامية) (٤٤) .

وكان زعماء هاتين الحركتين المصريتين المبكرتين فى الحركات السياسية الإسلامية يعارضون المصرية فوق القومية (المستوردة) التى بقيت كميّات من الإمبراطورية البريطانية (وقبلها الإمبراطورية العثمانية) ، إن الثقافة الغربية والنفوذ السياسى والسيطرة الاقتصادية كانت هى عناصر المصرية التى كان بعض القوميين الأوائل يرفضونها . ولذلك السبب فإن القومية المصرية من البداية نمت فى كل من الإتجاهين الدينى والعلمانى . وكانت جماعة الإخوان المسلمين تمثل النمط الإسلامى للقومية المصرية ويمثل حزب الوفد جانبها العلمانى . وعندما تمت الإطاحة بالملك فاروق والملكية المصرية التقليدية فى عام ١٩٥٢ ، ظهر أن رؤية الوفد لمصر علمانية هى التى خرجت منتصرة .

ومع هذا وحتى بعد فاروق ، إستمرت القومية الإسلامية قوة فعالة فى السياسات المصرية .

٤٠ - حديث مع العربان .

٤١ - بيد أنهم يشيرون بين حين وآخر إلى الثورة الإيرانية فى مضمار مناقشة تطور الوعى السياسى الإسلامى على مستوى العالم . أنظر على سبيل المثال مقالات من الهلال فى يوليو عام ١٩٨٧ ، وتوجت إلى الفرنسية وتم تلخيصها فى ريفى دى لا بريس إيجيسان . رقم ٢٧ (١٩٨٧) .

٤٢ - يتضمن باخاش على سبيل المثال أن الثورة الإيرانية تقدم نموذجا للراديكاليين الإسلاميين فى مصر وأماكن أخرى . باخاش ، حكم آيات الله ، ٤ .

٤٣ - من أجل معرفة ظهور الإخوان المسلمين فى مصر ، أنظر تشارلز ويندل الكب الخمسة لحسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) (بيركلى ولوس أنجلوس : جامعة كاليفورنيا بريس ١٩٧٨) ٤٠ - ٦٨ ، ٦٢ - ١٣٣ ، بيرنارد لوليس « عودة الإسلام » ، فى كتاب مايكل كورتس ، « الدين والسياسات فى الشرق الأوسط » (بولدر ، كولومبيا : ويست فيو بريس ١٩٨٨) ، ١٤ - ١٦ ، ٥٥ - ٦٧ ، ٧٧ - ١٢٨ ، ريتشارد بى . ميشيل « مجتمع الإخوان المسلمين » (لندن : جامعة أوكسفورد بريس ، ١٩٦٩) إيمانويل سيفان « الإسلام الراديكالى : لاهوت القرون الوسطى والسياسات الحديثة » (نيو هافين كونيتيكت : جامعة ييل بريس ١٩٨٥) .

٤٤ - حديث مع إبراهيم .

وكان زعيم الثورة العظيم جمال عبد الناصر يرتبط في وقت ما بالأخوان المسلمين وكذلك فعل خليفته السادات . ورغم رغبتهما في الدفاع عن الجوانب الإسلامية للقومية المصرية ، إلا أن أيًا من ناصر أو السادات لم يكن جادا على نحو كاف في أيديولوجيته أو خانعا في رده على الزعامة الإسلامية مما جعلهما لا يحظيان بتأييد المتطرفين الإسلاميين .

إذ بحلول الستينيات دخل الإخوان المسلمون وناصر في خلاف مرير ، إذ حاول بعض الزعماء الإطاحة بنظام ناصر الذي قام على الفور بالزج بهم في السجون .

واستمرت علاقة الحب والكراهية بين الزعماء المسلمين والساسة العلمانيين إبان السبعينيات أثناء حكم السادات . إذ قام السادات من جانبته بالإفراج عن الإخوان المسلمين ، ورفع الحظر عن مطبوعات الراديكاليين المسلمين ، وكانوا أداة رئيسية في صياغة الدستور المصري في عام ١٩٧١ الذي قال في المادة الثانية منه إن هدف النظام القضائي هو تطبيق الشريعة الإسلامية في نهاية الأمر . وعلى الجانب الآخر لم يفعل السادات شيئا يذكر لتنفيذ ذلك الهدف أو الإصلاحات الإسلامية الأخرى التي تعهد بها من قبل .

وفي نهاية الأمر نجح في « تحويل كل شخص ضده » كما قال أحد الدارسين المصريين ، ويرجع ذلك جزئيا إلى أنه حاول جاهدا إرضاء كل فرد (٤٥) . وكان أن قتله جماعه الجهاد

ورغم الأحلام التي تراود الحركة الإسلامية الراديكالية فإنها ليست موحدة توحيدا كافيا بعد ، كي تشكل تهديدا للرئيس مبارك بمائل الثورة في إيران . وحتى رغم أنها أظهرت قوة مدمرة في عام ١٩٩٠ باغتيالها رئيس مجلس الشعب فإن الجهاد نظل منظمة منشقة . إذ أن الحركة الأكبر الظاهرة ألا وهي الإخوان المسلمون قد أصبحت أكثر اعتدالا إلى حد ما . ورغم أنها ليست حزبا قانونيا فإن لها من يمثلها في المجالس التشريعية . لقد خاض أعضاء الإخوان المسلمون انتخابات عام ١٩٨٧ كمرشحين مستقلين وحصلوا على ثمانية وثلاثين مقعدا من مجموع مقاعد مجلس الشعب (٤٨) مقعدا . وشرح أبو النصر زعيم جماعة الإخوان المسلمين برامجها بجلاء . وذلك في خطاب بعث به إلى الرئيس مبارك في شهر فبراير عام ١٩٨٧ . ويقول أبو النصر إن الحركة تتبنى أربعة مواقف رئيسية ألا وهي الاعتزاز بالهوية والتقاليد المصرية والاعتقاد بأن مشاكل مصر الراهنة هي مشاكل روحية وأخلاقية في طبيعتها إلى حد بعيد والأمل في أن تكون القيم الإسلامية هي الأساس لكافة جوانب المجتمع المصري والرغبة في أن تتمتع المنظمات الإسلامية بحرية العمل كما تريد (٤٦) .

وتعد هذه المواقف مواقف منطقية ، غير أن منطقيتها هذه هي سبب يثير قلق أولئك الذين

٤٥ - تم تلخيص هذه النقاط في كتاب موريس ديب « مصر » وسيرورات ميوز « الدين في السياسات : دليل عالمي » (لندن : لونجمان ١٩٨٩) ، ٦٤ .

٤٦ - أدان الإخوان المسلمون العراق في مبدأ الأمر لغزو الكويت ، غير أنه عندما تدخلت الولايات المتحدة ، حولت إدانتها إلى الولايات المتحدة . وذلك النخط « يشير شكوكا أيديولوجية وسلوكية في صفوفها » ، عودة ، « رد غير واضح » ، (١١٠) .

لا يبتغون لهم النجاح . وليس من السهل وصف الحركة بالتطرف بل من المرجح أن يتم نبش برنامجها من خلال الأعمال الروتينية للبرلمان والصيغ الحكومية على نحو أكثر مما إذا تمت المطالبة بها بأسلوب أكثر حدة وتشددا . ورغم أن حرب الخليج التي اندلعت في عام ١٩٩١ قد قسمت مختلف العناصر الإسلامية في مصر حول مسائل الموقف والإستراتيجية ، فإن هذا الإنقسام قد أوضح نقبل الشعب للموقف المعتدل (٤٧) .

« ثورة دينية في دولة يهودية »

يواجه الثوريون الدينيون في إسرائيل موقفا يماثل ذلك الذي في مصر أكثر مما يماثل الموقف في إيران قبل الثورة . إذ أنهم بدلا من مواجهة شاه علماني ، فإنهم يعارضون زعماء معتدلين يلتزمون بهيمنة الدين على بلادهم على نحو أكثر من مجرد الالتزام الرسمي . والحقيقة أن المرء قد ينظر إلى إسرائيل على أنها مثال لتحقيق القومية الدينية ، كما يراها العديد من خصومها العرب على هذا النحو . لقد تاجحت القومية الإسلامية في الشرق الأوسط في جانب منها من جراء أن اليهود لديهم دولة دينية خاصة بهم . ويشعر العديد من المصريين بأن الحماس الديني في الدولة اليهودية ، بالمقارنة باللامبالاة العلمانية السائدة في بلادهم ، قد أسهم في انتصار إسرائيل وهزيمة مصر في حرب عام ١٩٦٧ (٤٨) .

بيد أن ، هناك داخل إسرائيل ذاتها عددا هائلا من اليهود النشيطين سياسيا يعتبرون وطنهم القومي تعبيرا عن شكل غير كامل للقومية الدينية . ورغم أن إسرائيل ترحب باللاجئين اليهود ، إلا أنها أساسا دولة علمانية ، دولة تتبع قوانين وأعراف المجتمع الأوروبي والأمريكي وذلك يجعل العديد من القوميين الدينيين اليهود يشعرون باستياء عميق .

وكان الحاخام الراحل مائير كاهانا ، واحدا من أكثر الأصوات تعبيرا عن القوميين اليهود ، والمتحدث باسم حزب كاخ الراديكالي وكان عالي الصوت ، حاد الثبرات . وربما لا يثير الدهشة أنه كان يكن بعض الإعجاب بأية الله خوميني (٤٩) . وقد صرح لي بأنه يشعر بأنه قريب من الخوميني والمتطرفين المسلمين أكثر من ميله لأولئك المزارعين ذوي التفكير السياسي العلماني أمثال جون لوك أو حتى اليهود العلمانيين (٥٠) . وأوضح سبب ذلك قائلا : إن الخوميني يؤمن بصلة الدين الوثيقة بالحياة اليومية وبصفة خاصة بأهمية الدين في تشكيل الهوية الأخلاقية والطائفية لأية دولة .

٤٧ - أكهافي « تأثير الثورة الإيرانية » .

٤٨ - حديث مع كاهانا .

٤٩ - حديث مع كاهانا ، أنظر أيضا حديث مع كاهانا نشر في رفائيل ميرجي وفيليب سيمونوت ، « إسرائيل آيات الله : مائير كاهانا وأقصى اليمين في إسرائيل » (لندن : ساكي بوكس ١٩٤٧) ، ٤١ - ٤١ .

٥٠ - كارل إي . شورسك ، فان دي سيكل فينا : سياسات وثقافة (نيويورك : نيوف ١٩٨٠) ، ١٦٥ .

ومن وجهة نظر كاهان ، فإن ذلك الاعتقاد أكثر أهمية من أي ترتيب علماني ملائم سياسيا ، حتى ، كما في حالة إسرائيل ، إن كان في صالح اليهود في المقام الأول .

إن وجهات نظر كاهان الخاصة بالقومية اليهودية لا تقتصر كلية على إسرائيل ، فالتوترات القائمة بين الأبعاد الدينية والعلمانية لدولة إسرائيل الحديثة قد استمرت نحو مائة عام هي تاريخ الحركة التي ناضلت في سبيل إقامة وطن قومي . إذ عندما عقد المؤتمر الأول لمنظمة الصهيونية العالمية في عام ١٨٩٧ ، كان الهدف من وراء ذلك هو تشكيل مجتمع وطني حديث يركز على التراث الثقافي والتاريخي المشترك للشعب اليهودي ولم يستهدف صراحة إعادة إقامة دولة إسرائيل الدينية .

وكان تيودور هيرتزل ، مؤسس المنظمة الصهيونية العالمية ، يحلم باستيعاب اليهود داخل مجتمع أوروبي ويأمل في تحقيق ذلك الحلم بتزويد اليهود بنظام حديث رمزي - أي دولة ونظام اجتماعي خاص بهم يرفع فوقه علم^(٥١) .

يبدو أن رفع علم ، ولا سيما علم علماني الذي حددته هيرتزل والذي يرمز للساعات السبع التي كان قد اقترحها ليوم العمل الحديث لم يكن كافيا بالنسبة لليهود الآخرين . وشكلوا جماعة قومية أخرى تدعى مركزا روحاني ، أو ميزراحي ، والتي طالبت بإقامة دولة دينية ، دولة تتبع أحكام التوراة . وفي الوقت نفسه ، تبنت جماعة أخرى من اليهود الأرثوذكس ، تسمى أجودات إسرائيل ، موقفا مختلفا إلى حد ما . وكان أعضاؤها يجذون استقرار اليهود في فلسطين غير أنهم لم يهتؤوا كثيرا بما إذا كان يتعين أن تصبح دولة يهودية أساسا أم لا . ومن وجهة نظر جماعة أجودات إسرائيل ، أنه لن تكون هناك إسرائيل حقيقية قبل أن يعاد بناء معبد الهيكل وتنصيب داوود جديد ملكا لها .

وواصلت هذه الجماعة والجماعات الأخرى هجومها على إسرائيل العلمانية عقب إقامة دولة مستقلة في عام ١٩٤٨ حتى رغم تقديم حلول وسط هامة يرجع ذلك إلى سبب واحد ألا وهو أن المحاكم الدينية اليهودية التي أنشئت إبان فترة الإنتداب البريطاني من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٤٧ قد تم دمجها في النظام القانوني الجديد . وثمة سبب آخر يتمثل في أن « اتفاق الوضع القائم » الذي أبرم بين الأحزاب الدينية وإدارة ما قبل الدولة ، أي الوكالة اليهودية ، قد طالب ببعض التنازلات الدينية . ومن بين هذه التنازلات مراقبة الدولة لقوانين الحماية وكفالتها للمدارس الدينية .

ومع هذا فإن العديد من اليهود القوميين في إسرائيل اعتبروا هذه التنازلات غير كافية . وكان أقوى حزب ينادي بمزيد من الإصلاحات الدينية ، وهو حزب المافدال ، ينحدر مباشرة من حزب مزراحي القديم وأفرعه المختلفة . وقد احتفظ حزب المافدال بصورة مستمرة بإثنى عشر مقعدا أو نحو ذلك في الكنيست وكان شريكا في الائتلاف في حكومة تم تشكيلها منذ استقلال إسرائيل .

٥١ - قد يكون أفضل تحليل للسياسات الدينية الجديدة في إسرائيل هو ذلك الذي أعده يهود سيرنزاك في « صعود نجم اليمين الراديكالي في إسرائيل » (نيويورك : جامعة أوكسفورد بريس ١٩٩١) . انظر أيضا إيان إس . لوستيك « من أجل الأرض والرب : الأصولية اليهودية في إسرائيل » (نيويورك : مجلس العلاقات الخارجية ١٩٨٩) .

وقد احتفظ حزب أجودات إسرائيل أيضا بتمثيل له في الكنيست رغم موقفه المتضارب حيال قيام دولة يهودية . وقد ساعدت روابط هذين الحزبين مع حزب ليكود طوال فترة حكمه التي استمرت أعواما طويلة ساعدت في إصدار قوانين ضد أعمال الفحش والعمل أيام السبت وبيع لحم الخنزير .

وثمة قوة جديدة أخذت في النمو في إسرائيل إرتكزت على فكرة أن الدولة اليهودية العلمانية الراهنة هي مقدمة تبشر بقيام إسرائيل دينية مثالية^(٥٢) . إنها إحياء لفكرة قديمة ، فكرة كان ينادي بها الحاخام أفراهام إسحق ها - كوهين كوك ، كبير الحاخامات في فلسطين ما قبل إسرائيل . وكان كوك يعتقد (ومن بعده إبنه وخليفته زد . واى . كوك) أن دولة إسرائيل العلمانية هي البشير لمقدم دولة إسرائيل الدينية ، وتنطوي على « شعلة متوارية » للدولة المقدسة^(٥٣) . ويتم أسلوب التفكير هذا على أن قدوم المسيح وشيك وأن التطهير الديني لدولة إسرائيل يمكن أن يساعد في تحقيق وصول المسيح .

وقد بدأت آراء كوك تلقى تأييدا شعبيا كبيرا وتنتشر كأنها شحنة كهربائية عقب حرب الأيام الستة في عام ١٩٦٧ . وأسفرت الحرب عن نتيجتين كانتا ذاتي أهمية للحركات التي تنادي بالقومية اليهودية : إن النجاح الساحق للإشتراك العسكري قد أدى إلى إحساس هائل بالشعور بالوطنية ، إحساس يشير إلى أن إسرائيل تسير بسرعة في اتجاه التوسع والإنتصار . وفي الوقت نفسه فإن مفاسد ذلك النجاح قد خلقت مشاكل جمة ، تمثل أهمها في التساؤل : ماذا سنفعل بالأراضي التي تم غزوها ؟ وأهم من ذلك ماذا يفعل بشعب هذه الأراضي وبصفة خاصة العرب الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة .

وقد شعر القوميون اليهود الذين تأثروا بنظرية الحاخام كوك اللاهوتية بأن التاريخ يمضي بسرعة إلى لحظة إستراداد سماوية وإعادة قيام دولة إسرائيل الدينية . وذلك يعني أن الفلسطينيين الذين يعيشون في الضفة الغربية يقفون حجر عثرة في طريقهم : أي على أفضل الأحوال فإنهم مصدر إزعاج بحيث يتعذر السيطرة عليهم ، وعلى أسوأ الأحوال فإنهم أعداء يتعين تدميرهم . إن الإنتفاضة المتفجرة في المناطق العربية لقطاع غزة والقدس والضفة الغربية منذ شهر ديسمبر عام ١٩٨٧ لم تخمد مشاعر أتباع كوك . بل إنها زادت من حدة هجماتهم . ذلك أن تدفق اليهود السوفيت والاثيوبيين قد زاد من الضغط على المساحة التي يعيشون فيها وساعد بجلاء الإدعاء بأن اليهود في كافة أرجاء العالم يتطلعون إلى إسرائيل بوصفها دولة خلاص لهم .

٥٢ - ألترى . زد . ميتزجر « فلسفة التوبة للحاخام كوك : ترجمة « لاوروت ها - تيشوفا » ، دراسات في التوراة اليهودية ١١ (نيويورك : جامعة شيكاغو بريس ١٩٦٨) ١١١ . انظر أيضا جاكوب بي . أجوس « لواء القدس : حياة ، أوقات وتفكير الحاخام إبراهيم إسحق كوك » (نيويورك : بلوش ، ١٩٤٦) .

٥٣ - هناك عدة سير ذاتية عن كاهانا . وآخرها بقلم روبرت فريدمان « النبي المزيف : الحاخام كاهانا ، من مسئول في إدارة التحقيقات الفيدرالية إلى عضو في الكنيست » (لندن : فابروفاير ١٩٩٠) . لمعرفة دراسة شاملة للحق الديني في إسرائيل الذي يضع حركة كاهانا في المضممار ، انظر سيرنزاك « صعود نجم اليمين الراديكالي في إسرائيل » .

وربما كان الحاخام كاهانا أكبر معبر عن القوميين اليهود ونحدر من سلالة كوك . إذ أن كاهانا وهو أمريكي وله تاريخ طويل في النشاط السياسي اليهودي ويعيش في بروكلين ، قد شكل في الستينات رابطة الدفاع اليهودي وذلك بغية مواجهة الأعمال المناهضة للسامية^(٥٤) . وفي عام ١٩٧١ جاء إلى إسرائيل واقترب أكثر للظهور بمظهر المخلص المنتظر للسياسات اليهودية . وفي عام ١٩٧٤ أنشأ حزب كاخ . وتمثل الموقف الرئيسي للحزب في أنه يتعين حكم إسرائيل وفقا للقانون اليهودي ، ومن ثم فإن غير اليهود ، حتى وإن كانوا من اليهود العلمانيين ، ليس لهم مكان في هذا النظام المقدس . وعلى عكس كوك فإن كاهانا اعتقد أنه ليس ثمة دلائل دينية في إنشاء دولة يهودية علمانية : وبالتالي فإن إقامة دولة إسرائيل الدينية الحقيقية لم تظهر بعد . وعلى عكس المحافظين اليهود الآخرين الذين يتبنون وجهة النظر هذه ، فإنه اعتقد أن ذلك سوف يحدث في القريب العاجل وأنه بوسعه هو وأنصاره المساعدة في القيام بعمل المسيح المنتظر . وتم انتخاب كاهانا في الكنيست في عام ١٩٨٤ غير أنه بعد عمله في دورة برلمانية تم فرض حظر على حزبه في عام ١٩٨٨ نظرا لمواقفه «العنصرية» وغير الديمقراطية^(٥٥) .

وانتهج كاهانا موقفا «بالغ التشدد» تجاه أي مساس بقدر اليهودية وهو إتجاه بدأ يشعر به في المناخ السياسي الليبرالي للولايات المتحدة . حيث يشكل اليهود أقلية ، وقد صورت وسائل الإعلام رابطة الدفاع اليهودي التي يتزعمها كاهانا كنسخة يهودية للنمور السود (بلاك بانثرز) في الدفاع عن حقوق المضطهدين . بيد أنه في إسرائيل حيث يسيطر اليهود على الوضع القائم فإن نفس الموقف العدائي قد صدم القوميين العلمانيين بوصفه شكلا منحرفا للتعصب العنصري الأعمى - وقد وصفه البعض بأنه نوع من النازية اليهودية . إذ أن تصريحاته بشأن العرب قد قورنت كلمة كلمة بما كان يقوله هتلر عن اليهود واتضح أنها تتماثل مع كلمات هتلر على نحو يبعث على الدهشة^(٥٦) . وعلى نفس الوتيرة ، نشرت سيرة ذاتية للحاخام في منتصف الثمانينيات وجاءت تحت عنوان ساخر وهو «هايل كاهانا» (أي يحيا كاهانا ، وهي التحية التي كانت تقال لهتلر في ألمانيا النازية) .

بيد أن كاهانا لم يستمد مبادئه من آراء هتلر ، وإنما من معتقدات المسيح المنتظر لليهودية . ويعتقد كاهانا أن قدوم المسيح وشيك وأن العرب موجودون في المكان الخطأ وفي الزمن الخطأ . وقد صرح كاهانا لي بأنه «لا يكره العرب» بل إنه يحترمهم ويشعر بأنه لا ينبغي لهم أن يعيشوا موصومين بالعار في أرض محتلة^(٥٧) . ولذلك فإنه ينبغي أن يرحلوا . وتتمثل المشكلة بالنسبة

٥٤ - نقلا عن مقال لجون كفير «نمي كاهانا» ، زعيم متطرف سياسي متقد ومؤسس حملة صليبية مناهضة للعرب ، نيويورك تايمز ، ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة ١٢ .

٥٥ - إتش . كيه خطاب لمايكل إيتان أمام لجنة الحكام بالكنيست عام ١٩٨٤ ، نقله عنه جيرالد كرومر «مناقشة حول الحاخامية في المجتمع الإسرائيلي ١٩٨٤ - ١٩٨٨» ، وراقت إضافية ٣ (نيويورك : مؤسسة هنري فرانك جوجنهيم ١٩٨٨) ٣٧ - ٣٨ .

٥٦ - باتير كوتلر ، «هيل كاهانا» (نيويورك : آما بوكس ١٩٨٦) .

٥٧ - حديث مع كاهانا .

لكاهانا ليس في كونهم عربا وإنما في أنهم ليسوا يهودا ويعيشون في مكان خصصه الرب للشعب اليهودي منذ عصر التوراة^(٥٨) . ودفع كاهانا قائلًا أنه من وجهة نظر دينية فإن إسرائيل الحقيقية تقع في الضفة الغربية لنهر الأردن والمناطق الجبلية المحيطة بالقدس - وليس في السهول الموجودة فيها حاليا تل أبيب المعاصرة^(٥٩) . ومن ثم فإن الرغبة في إستعادة الضفة الغربية ليست مسألة تحررية وحدوية ، بل إنها جزء من خطة مقدسة للخلاص . وكان كاهانا يشعر بأنه وسع يهود اليوم الإسراع بقدم المسيح المنتظر وذلك بالبدء في إسترداد الأرض المقدسة وقال كاهانا أن المعجزات لا تتحقق هكذا ، مشيرا إلى «العودة المقدسة» التي يقومون بها قائلًا (عن المعجزات) «إنها تصنع» . ومضى يقول : إن الجهود التي يبذلها هو وأتباعه سوف تساعد «على تغيير مجرى التاريخ»^(٦٠) .

ورغم أن غالبية المستوطنين اليهود لا يوافقون على إتجاه كاهانا الذي يرتدى مسح المخلص ، ويؤيدون بدلا من ذلك نظرية كوك التزايدية الخاصة بتاريخ المسيح المنتظر ، فإنهم يعتبرون احتلالهم للضفة الغربية تجربة إجتماعية بقدر ما هي عمل ديني . وقد صرح لي الحاخام موش ليفنجر ، زعيم منظمة جوش إيمونيم ، وهي منظمة تشجع على إقامة المستوطنات الجديدة وتذكر أن الحاخام كوك هو مؤسسها ، «بأن عودة المستوطنين للأرض هي أول مظاهر عودة المسيح»^(٦١) . وليس ثمة شك في أن المستوطنين الدينيين لا يشكلون أغلبية الذين أقاموا مستوطنات سكنية في الضفة الغربية - بل هم نسبة صغيرة فحسب - غير أن وجودهم يفضي لونا خاصا على الحركة بأسرها . وينظر عدد كبير منهم إلى العرب الفلسطينيين الذين يعيشون حولهم ببعض الإزدراء^(٦٢) . إن العداء الذي يكنه العرب لهم ، والذي يكنه لهم أيضا العديد من اليهود العلمانيين

٥٨ - يقول سبرنزاك ، أن كاهانا لم يطرح الحجة القومية المعتادة التي تقضى بأن اليهود إستحقوا الأرض نظرا لأنها موطن رأسهم القديم ، بل أن اليهود صادروا ملكيتها باسم الرب وإرادته العليا . «سبرنزاك» «صعود نجم البين الراديكالي في إسرائيل ٢٢٥» ، مكتوب بالحروف المائلة في الأصل .

٥٩ - أوضح كاهانا هذه النقطة في إحتفال رسمي نادى فيه بقيام دولة يهودا الجديدة - تلك الدولة التي سوف تقام في الضفة الغربية إذا وعندما ينسحب الجيش الإسرائيلي عن هذه المناطق (من ملاحظاتي التي دونتها خلال الإحتفال في القدس ١٨ يناير ١٩٨٩) .

٦٠ - حديث مع كاهانا ، انظر أيضا تعليقات مماثلة أدلى بها كاهانا في حديث نشر في ميرجوى وسيمونوت ، أبات اذ إسرائيل ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٨ - ٧٦ - ٧٧ ، ١٥٠ .

٦١ - حديث مع ليفنجر .

٦٢ - انظر يهود سبرنزاك ، «الأصولية» ، الإرهاب ، والديمقراطية : جماعة جوش إيمونيم السرية (بحث دراسي قدم في مركز وودرو ويلسون الدولي للدارسين ، واشنطن دي . سي ، ١٦ سبتمبر ١٩٨٦) نسخة متفحة ومطولة نشرت بوصفها «من رائد مخلص إلى عضو الإرهاب : حركة جوش إيمونيم السرية» ، جورنال الدراسات الإستراتيجية ١٠ رقم ٤ (ديسمبر ١٩٨٧) : ١٩٤ - ٢١٦ (موضوع خاص تحت عنوان «داخل المنظمات الإرهابية» نشره ديفيدس . رابورت) ، وأعيد إصداره ككتاب : ديفيدس . رابورت «داخل المنظمات الإرهابية» (نيويورك : مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٨٨) .

قد شدد من موقف كثير من أعضاء جوش إيمونيم وحول ما بدا كمغامرة رومانية إلى طائفة متشددة.

ويمكن قول الكثير من ذلك على أولئك الذين يتطلعون إلى إعادة بناء المعبد في القدس. إذ وفقا لنظرية كوك فإن الحادث الأخير الذي سوف يجلب عودة المسيح وبداية عصر مسيحي هو إعادة بناء معبد الهيكل على جبل المكبر (٦٣). ومرة أخرى، ومثل الغزو اليهودي للأراضي المقدسة، فإنه سيكون عملا من أعمال الله التي تدعو البشر إلى المشاركة، وفي وسع الشيطان اليهود المشاركة في عملية التخليص وذلك بالمساعدة في إعادة بناء المعبد. والعقبة الرئيسية أمام ذلك تتمثل في أن معظم الأراضي المقدسة في اليهودية هي في نفس الوقت واحدة من أكثر المواقع المقدسة في الإسلام. إذ تحتل قبة الصخرة على وجه التحديد مكان المعبد والذي يسميه العرب باسم الحرم الشريف وهو الموقع الذي يتردد أن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) قد صعد منه إلى السماء. وليس ثمة موقع آخر مقبول لإعادة بناء المعبد فيه، بيد أنه ولذلك السبب يؤمن عدد كبير من اليهود المتدينين بأنه ينبغي إزالة قبة الصخرة إن عاجلا أو آجلا.

وقد أدى هذا الاعتقاد إلى عدة محاولات لتدمير الحرم الإسلامي المقدس الحالي وتضمنت تلك المحاولات حفر أنفاق متقنة من موقع قريب للحائط الغربي، وهو الجزء الوحيد الذي لا يزال متبقيا من المعبد الأصلي ويقول زميل قديم لكاهانا الذي اعتقل مرة لاشتراكه في مؤامرة لنسف قبة الصخرة إن الشروط الثلاثة الضرورية للخلاص المسيحي هي استعادة الأراضي المقدسة وإحياء القانون اليهودي التقليدي وإعادة بناء المعبد مكان قبة الصخرة (٦٤). وقال لي إن إسرائيل في سبيلها لتنفيذ الشرطين الأولين، إلا أن عدم وجود رهبان المعبد هي العقبة الوحيدة أمام تحقيق هذه الرؤية التخليصية.

وثمة قومي يهودي آخر يأسف لعدم وجود المعبد هو جيرسون سالومون، الذي يرأس جماعة صغيرة معروفة باسم «الإيمان بجبل المعبد» وهي إحدى الجماعات العديدة التي تلتزم بإعادة بناء المعبد. وقد أوضح سالومون لي بأن بناء المعبد سوف يسارع من «صحوة» الشعب اليهودي وقدم عصر المسيح المتظر (٦٥). وفي كل عام وفي اليوم السابع من احتفال عيد السكوت، يسير

٦٣ - إن فكرة بناء المعبد سوف يكون جزءا من عصر المسيح المخلص هي موضوع عام في التفكير اليهودي. انظر على سبيل المثال جورج دبليو. بوكانان، «سفر الرؤيا والتحرر وثائق يهودية حول التحرر من سقوط القدس إلى وفاة ناهما نيلز» (ديلبورو، إن. سي. : ويسترن نورث كارولينا بريس ١٩٧٨) وكتاب جوناثان فرانكيل «اليهود والمسيحية المخلصة في الحقبة الحديثة: الاستعارة والمعنى مجلد (٧) دراسات في اليهودية المعاصرة» (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد والقدس: معهد اليهودية المعاصرة الجامعة العبرية بالقدس ١٩٩١) ١٩٧-٢١٣ و٣٤-٦٧. إنني أدين بالإمتنان للبروفيسور ريتشارد هيث من جامعة كاليفورنيا، سانتا باربارا، لتوجيه إنتباهي لهذه أو تلك المراجع الخاصة بالقومية اليهودية.

٦٤ - حديث مع ليونر.

٦٥ - حديث مع جيرشوم سالومون، زعيم حركة الإيمان بجبل المعبد في القدس ٢٥ مايو ١٩٩٠.

سالومون وجماعته الصغيرة من أتباعه إلى جبل المعبد محاولين الصلاة، وإرساء (كما يقول البعض) حجر الأساس أيضا لإعادة بناء المعبد (٦٦). وفي كل عام تقف هيئة الأوقاف الدينية الإسلامية التي تدير المنطقة متصدية لسالومون وإبعاده.

وخلال احتفالات السكوت في شهر أكتوبر من عام ١٩٩٠ فاقم المناخ المشحون بالإنتفاضة وتواجد القوات الأمريكية في المملكة السعودية القريبة من توتر الموقف أكثر من المعتاد. وفي الوقت الذي كان سالومون وجماعته يزحفون ببطء نحو جبل المعبد، انضم إلى زعماء الوقف عدد كبير من الشباب أعضاء حركة المقاومة الفلسطينية الإسلامية، حماس، وعدد غير كاف من البوليس الإسرائيلي للسيطرة على ما صار أسوأ حادث وقع بين المسلمين والإسرائيليين خلال السنوات الأخيرة، وتم منع سالومون وجماعته من دخول منطقة جبل المعبد. غير أن الأضرار كانت قد وقعت: إذ أنه وسط الإضطرابات أقيمت الحجارة وأطلقت طلقات الرصاص مما أسفر عن مصرع سبعة عشر فلسطينيا على أيدي البوليس الإسرائيلي خلال المعركة (٦٧). وقد وجه مجلس الأمن نقدا لاذعا لإسرائيل لسياسة القبضة الثقيلة التي تمارسها وطالب بتولي محققين من الخارج إجراء تحقيق، الأمر الذي رفضت إسرائيل السماح به.

وبعد أقل من شهر من حادث جبل المعبد، تلقى الجناح القومي اليهودي من المؤمنين بنظرية الخلاص صدمة أخرى بمقتل كاهانا في مدينة نيويورك حيث كان متوجها لإلقاء خطاب. وكان المشتبه فيه ويدعى السيد أبو نصير قد هاجر مؤخرا من مصر ويتردد على مسجد السلام في جيرسي سيتي. وكان قد تم اعتقال أعضاء آخرين من المسجد بتهمة التدمير لإرسال ذخيرة لمنظمة التحرير الفلسطينية وردد زعماء المسجد النظرية الدينية للقوميين الإسلاميين. إذ أوضحوا أن قتل كاهانا لا يتنافى مع القرآن نظرا لأنه عدو للإسلام (٦٨). وبعد يوم من مقتل كاهانا لقي إثنان من

٦٦ - أعرب عن أمتاني للبروفيسور هيث لإيضاح أن التكوين كان عنصرا حاسما في الإشباكات التي حدثت بين اليهود والمسلمين عند جبل المعبد وأن المنازعات بين الجماعتين المختلفتين للقوميين الدينين تضمن غالبا مناوشات حول مكان مقدس. انظر أيضا برنارد واسيرستين «أنماط التراع الطائفي في فلسطين» في كتب أدارابورت وستيفن جيه. زيرستين التاريخ اليهودي: مقالات على شرف شمعون أبرامسكي (لندن: بيتر هالبان ١٩٨٨) ٦١١ - ٦٢٨.

٦٧ - رغم أن تقارير الأخبار التي ينشأها التلفزيون الأمريكي تصف بصورة روتينية الحادث بأنه إلقاء حجارة دون إستشارة بلقيها الفلسطينيين على المصلين اليهود الذين يتجمعون عند الحائط الغربي (أسفل مسرح الإشباك في منطقة جبل المعبد مباشرة) يمكن الحصول على تقرير شامل ودقيق عن الحادث حيث تضمن استقراعات سالومون وجماعته في نسخ صحف نيويورك تايمز، لوس أنجلوس تايمز وواشنطن بوست الصادرة في ٩ أكتوبر ١٩٩٠. وأكثر المقالات التي أوردت تفاصيل كاملة هي تلك التي نشرها جاكسون ديهل تحت عنوان «المعركة عند جبل المعبد: إن الروايات الإسرائيلية أو الفلسطينية لاتروي القصة كاملة» واشنطن بوست ١٤ أكتوبر ١٩٩١ صفحات ١، ٢٣، ٢٤. وملحق خاص: عمليات قتل لدى الحرم الشريف (جبل المعبد)، جورنال الدراسات الفلسطينية ٢٠ رقم (٢) (شتاء ١٩٩١) ١٣٤ - ١٥٩.

٦٨ - جون كينغز (المشتبه في قضية كاهانا مسلم مولود في مصر نيويورك تايمز ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة ب ١٣).

المزارعين الفلسطينيين من كبار السن مصرعهما بالقرب من الطريق الجانبي لمدينة نابلس بالضفة الغربية ، وذلك فيما يبدو إنتقاما لمقتل كاهان . وهكذا استمرت دوامة العنف التي كان يشجعها كاهان حتى بعد وفاته . وقد وصف أحد الصحفيين في صحيفة نيويورك تايمز حياة كاهانا بأنها « مشاعر متشابكة من الغضب والكراهية » ، وأشار إلى مقتله بأنه نتاج « لثراث الكراهية » (٧٠) .

يبد أن مشاعر كاهانا الحقيقية لم تكن متجهة إلى « الغضب والكراهية » بل إلى القومية اليهودية التي ترندى وجوها عديدة . إذ أن شكلها المعتدل ذلك هو الذي يناصره زعماء كل من ليكود وحكومة حزب العمل الإسرائيلي الراهنة . إذ يؤكدون على اليهودية كقوة موحدة في إسرائيل دون إعتناق الفكرة التي تقضى بأن إقامة دولتهم هو في حد ذاته عمل ديني تخليصي . وعلى الطرف الآخر تقف القومية الدينية المؤمنة بعودة المسيح والتي يمثلها كوك وكاهانا وسالومون وجوش إسمونيم . إذ يعتقدون أن إقامة دولة يهودية حقيقية ليست إجراء دينيا رمزيا فحسب بل أنه خطوة حاسمة أيضا نحو تخليص العالم بأسره . إنهم قوة صغيرة ولكنها فعالة ذلك أنهم يؤمنون بأنهم يملكون القدرة على تغيير مجرى التاريخ .

انتفاضة اسلامية

ثورة داخل الثورة الفلسطينية

يطرح صراع المقاومة الإسلامية في الأراضي الفلسطينية التي تحتلها إسرائيل نموذجا آخر لمحاولة تفجير ثورة دينية في الشرق الأوسط : حركة دينية داخل حركة مستقلة علمانية . وتقع الحركة في شرك المواجهة بين الإسرائيليين والقوميين الفلسطينيين العلمانيين . إذ على مستوى واحد فإن المواجهة الفلسطينية الإسرائيلية هي صراع بين دولتين - دولة إسرائيل والكيان الفلسطيني المحتل ، المعترف بها في بعض أجزاء من العالم فإنها دولة علمانية منفصلة . غير أنه وراء هذه المواجهة يكمن نزاع بين دينين ورؤيتين دينيتين لما ينبغي أن تكون عليه أرض فلسطين . وفي هذا النزاع فإن القوميين الإسلاميين في فلسطين يلعبون دورا أكثر حسما من ذلك الدور الذي يلعبه العلمانيون في منظمة التحرير الفلسطينية .

ويختلف كل من النشيطين اليهود الإسرائيليين والمسلمين الفلسطينيين مع زعمائهم العلمانيين حول ما إذا كان الصراع بين إسرائيل وفلسطين هو صراع سياسي فحسب ، إن النشيطين الدينيين ينظرون إليه بوصفه مسألة دينية واضحة . ومن ثم فإنهم يخوضون صراعا مزدوجا : ضد نظرائهم النشيطين على الجانب الآخر وضد زعمائهم العلمانيين ، وفي إسرائيل فإن التطرف الديني يمثلته القوميون الخلاصيون مثل كاهانا وجوش إسمونيم وداخل الحركة الفلسطينية فإن جماعة تسمى حماس هي التي تقود الجانب الديني للصراع .

٦٩ - « لثراث الكراهية » ، نيويورك تايمز ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة أيه ٣٠ .

وحماس حركة سرية - وهي في الواقع إئتلاف من عدة حركات ليس لها زعيم واحد . وأبرز أولئك المرتبطين بالحركة عدة شخصيات دينية منهم الشيخ عبد العزيز عودة والشيخ أسعد يياض التماس وهو مقيم في مدينة الخليل وكان يعمل واعظا في المسجد الأقصى بالقدس والشيخ أحمد ياسين من غزة (٧٠) . ويرأس ياسين ، الذي يعتبر زعيما ملهما ومؤثرا ، الجمعية الإسلامية التي على صلة بالفعل بكافة المساجد في غزة وفي وسعه الحصول على نسبة من خمسة وستين إلى خمسة وسبعين من أصوات الطلبة في الجامعة الإسلامية بغزة (٧١) . ويؤمن ياسين أنه هو ورفاقه المسلمون هم الذين فجروا شرارة الانتفاضة ، تلك الانتفاضة الشعبية المضادة للإحتلال الإسرائيلي لغزة والضفة الغربية (٧٢) .

ورغم أن ياسين معوق بدنيا ويتعين حمله من مكان لمكان فلأنى عندما زرت في عام ١٩٨٩ في منزله الصغير الذي يقع في مشارف مدينة غزة كان محاطا بالمعجبين والمساعدين الذين قدموا لتلقي نصائحه . وجلسوا على البساط في حجرة إستقبال بسيطة مجاورة لحجرة نومه يستمعون باهتمام لكلام مرسل من الشيخ بنسب بلا ترابط وبين الفينة والأخرى يقطع حديثه الطويل عن شرود الإحتلال الإسرائيلي وفضائل المجتمع الإسلامي سؤال يطرح أو أداء لفريضة الصلاة ، التي يؤديها ياسين بصعوبة بالغة ويترنح إلى الأمام والخلف وهو يتلو آيات من القرآن . بيد أن ذهنه صاف ووجهات نظره الخاصة بالشئون السياسية الراهنة واضحة تمام الوضوح .

وقد وصف ياسين حركته للمقاومة الإسلامية بأنها قلب المعارضة ضد إسرائيل . وقال إن فكرة وجود حركة تحرير علمانية لفلسطين هي فكرة مضللة للغاية نظرا لأنه « لا وجود للدولة العلمانية في الإسلام » (٧٧) . ورغم أنه يؤيد ياسر عرفات بصورة إسمية ، فإنه قال إنه يتجهج سياسة الإنتظار والترقب تجاه منظمة التحرير الفلسطينية . وهو يشير إلى عرفات قائلا « الرئيس عرفات ، ومضى يقول أنه عقب تحرير فلسطين ، « فإن الشعب سوف يقرر » ما إذا كان ينبغي إقامة دولة إسلامية . ومن الواضح أن ياسين على ثقة بأن الشعب سوف يؤيد إقامة دولة إسلامية . (٧٤) »

بيد أن زعماء منظمة التحرير الفلسطينية ليسوا على ثقة مثل ياسين بتيجة التصويت ، إذا

٧٠ - انظر مقال إيلي ريكيس « التأثير الإيراني على حركة الجهاد الإسلامية في قطاع غزة » ، في كتاب ديفيد ميناشري « الجمهورية الإيرانية والعالم الإسلامي » (بولدر ، كولومبيا : ويست ليوريس ، ١٩٩٠) . تم نشر مقتطفات من هذا المقال تحت عنوان « نمو الخويفية في غزة » ، في مجلة جيرزاليم بوست في ٢٦ يناير ١٩٩١ ، صفحة ١٢ .

٧١ - ليجران « اللحظة محددة » ، ٧٢ .

٧٢ - حديث مع ياسين .

٧٣ - حديث مع ياسين .

٧٤ - حديث مع ياسين .

وصل الأمر إلى هذا الحد (٧٥). وتجتاحهم عصبية بالغة حبال تحدى حماس لشرعيتهم. وقبل السماح لي بمقابلة ياسين أوقف ممثلو منظمة التحرير الفلسطينية في غزة سيارتي والحواء على أن يقودني السائق لمعسكر للاجئين موال لمنظمة التحرير الفلسطينية حيث يمكنني الاستماع إلى وجهة النظر الفلسطينية الأخرى. وفي مناسبة أخرى أكد لي فتحى عرفات شقيق ياسر عرفات «أن نسبة صغيرة فحسب من الفلسطينيين يؤيدون قيام دولة إسلامية» (٧٦). وهو يشعر بأن الدين ينبغي أن يكون مسألة شخصية. وقال أنه لا يريد لابتة أن ترتدى الحجاب الإسلامي ولكنه سيحترم حق الآخرين في ذلك إذا أرادوا. ومع هذا أكد أن الحركة ديمقراطية: أي أنه إذا صوت الشعب الفلسطيني لصالح قيام دولة إسلامية فإنه سوف يؤيده (٧٧).

ومعظم الفلسطينيين مشتون بين هاتين الرؤيتين المتنافستين لفلسطين المستقلة. وشعر بعض العراقيين بأن الأمر سوف يصبح سابقا شديدا إذا كانت القضية هي القومية الإسلامية. وتردد أن مؤيدي حماس يشكلون غالبية في غزة، وهناك تأييد هائل للقومية الإسلامية في الضفة الغربية كذلك (٧٨). ومع هذا فإنه من العسير قياس هذا النوع من التأييد نظرا لأن العديد من الفلسطينيين متأثرون بعرفات مثل تأثرهم بياسين. إذ قال أحد زعماء الطلبة الفلسطينيين الذي يدرس الدين الإسلامي في القاهرة «إن التمييز بين منظمة التحرير الفلسطينية وحماس هو تمييز مصطنع. ولابد أن نتحد الآن ضد عدو مشترك، وعدا عندما نتحرر يكون بوسعنا مناقشة خلافاتنا» (٧٩).

ولا تزال الخلافات هائلة. إذ أن عرفات يتوقع أن تكون فلسطين دولة قومية حديثة، دولة تركز إلى حد كبير على النموذج العلماني الغربي، في حين أن ياسين يعتقد «أن الشريعة ينبغي أن تكون هي الأساس الوحيد للسياسات الإسلامية» (٨٠). ورغم أن ياسين معجب بثورة الخوميني

٧٥- كان عدد كبير من إئتلاف منظمة التحرير الفلسطينية يتوقون لتفادي المواجهة بين العناصر الدينية والعلمانية واستخدام أيديولوجية الإسلام من أجل صالحهم هم. انظر على سبيل المثال ماتي ستينبرج «منظمة التحرير الفلسطينية والأصولية الإسلامية الفلسطينية» مجلة جوش كوارتولي (خريف عام ١٩٨٩) ٣٧-٥٤.

٧٦- حديث مع الدكتور فتحى عرفات رئيس الهلال الأحمر الفلسطيني في القاهرة، ٣٠ مايو ١٩٩٠.

٧٧- حديث مع عرفات.

٧٨- أظهر استطلاع للرأي أجرى في عام ١٩٩١ أن حماس تحظى بتأييد ١٨٪ من سكان غزة، في حين أن تأييد الجماعة الإسلامية المتطرفة الأخرى، والجهاد الإسلامية، يتراوح ما بين ٥٪ و ١٠٪: أي النسبة الكلية ٢٥٪. ووصف زعيم لحركة حماس استطلاع الرأي هذا بأنه «هراء» وزعم أنهم يحفظون بتأييد ٦٠٪ في غزة و ٥٠٪ في الضفة الغربية. «توضح عمليات المسح أن تأييد المتشددين المسلمين أصعب مما هو معتقد»، ميد إيست ميور، ٧ مايو ١٩٩١ صفحة ٣.

٧٩- حديث مع صالح زملوط، زعيم طلبة جماعة فتح في منظمة التحرير الفلسطينية في جامعة الأزهر، القاهرة ٢٧ مايو ١٩٩٠.

٨٠- حديث مع ياسين.

في إيران أو يقدر الحكم الإسلامي المحافظ في السعودية، فإنه يتقد كل من الإيرانيين والسعوديين. وأكثر من تأثر بهم ياسين الزعماء القوميون الإسلاميين في دولة مصر المجاورة.

ورغم أن المنظمات الإسلامية المتطرفة مثل حماس هي منظمات جديدة تماما في منظمة التحرير الفلسطينية، فإن فكرة قيام فلسطين إسلامية تلوح منذ عدة سنوات. إذ أنه إبان السبعينيات عندما كانت منظمة التحرير الفلسطينية تدعم سلطتها بين مختلف حركات المقاومة الفلسطينية، اقترح بديل إسلامي للمنظمة: يكون حركة موحدة ترسي إستراتيجيتها الأيديولوجية والسياسية على أساس القيم الإسلامية التقليدية (٨١). وكانت إحدى الجماعات المكونة للحركة التي لم تستمر لأمد طويل نسخة فلسطينية للاخوان المسلمين. وهذه الجماعة، التي كان يعمل فيها ياسين بنشاط، قريبة الصلة بنظيرتها في مصر. بيد أنها ظلت لسنوات عديدة لا تلعب دورا هاما في السياسات الفلسطينية.

وإبان الثمانينيات بدأ الشبكون الفلسطينيون الإسلاميون المرتبطون بالاخوان المسلمين يفقدون صبرهم من موقفها الهادي. ومن ثم انفصلوا عنها لتشكيل عدة جماعات جديدة. وأصبح الشيخ ياسين رئيسا للمجمع الإسلامي الذي كان على صلة بجماعات كونفدرالية أخرى معروفة باسم الجهاد الإسلامي التي كان يرأسها الشيخ عودة (٨٢). وفي عام ١٩٨٣ تورطت الجهاد في قتل مستوطن إسرائيلي شاب في الأراضي المحتلة. وفي شهر أكتوبر من عام ١٩٨٤ تم إلقاء القبض على الشيخ ياسين ورفاقه وزج بهم في السجن بتهمة حيازة أسلحة لاستخدامها «لتدمير إسرائيل وإقامة دولة إسلامية» (٨٣). وفي عام ١٩٨٦ وعقب الإفراج عن ياسين ومعتقلين آخرين عن طريق عملية لتبادل المسجونين، شنت الجهاد الإسلامية مجموعة من العمليات العسكرية الجديدة استهدفت ضباط الجيش الإسرائيلي، وفي غزة بصفة خاصة قتل عدد من الجنود الإسرائيليين حيث يتركز أعضاء الجهاد. ومن ثم تم اعتقال عودة وطرده من البلاد (٨٤). وفي الوقت نفسه بدأت المقاومة الإسلامية تنظيم الفلسطينيين في خارج الأراضي التي تحتلها إسرائيل. وتم توزيع بيانات في باريس ولندن وبدأت مجلة الإسلام وفلسطين في الصدور في قبرص مع

٨١- انظر جان فرانسوا ليجران «الإسلامون وقبارة القومية الفلسطينية داخل الأراضي التي تحتلها إسرائيل»، معهد لعلوم السياسة الفرنسية ٣٦، رقم ٢ (أبريل ١٩٨٦) ٢٢٧-٢٤٧، وافرأه زيلبرمان «حماس: سفرواها الآن» جريدة جيروزاليم بوست ويكلي ١٢ يناير ١٩٩١ ص ١١.

٨٢- جان فرانسوا ليجران «الحركة الإسلامية والإنفاضة». في كتب جمال ر. نصار وروجر هيوك «الإنفاضة: فلسطين في مفترق طرق» (نيويورك: بريدجر، ١٩٩٠)، ١٧٧. «ولحظة محزنة»، ٧٢-٧٣، يعرف ليجران فتحى شفاقي، وهو صيدلي من رفح، بأنه القائد العسكري للجهاد الإسلامية، وعودة هو الزعيم الروحي.

٨٣- ليجران، «الحركة الإسلامية»، ١٧٧.

٨٤- المرجع السابق.

توزيعها في كافة أرجاء أوروبا والولايات المتحدة . وأوردت المجلة عنوانا يريديا لها في ناميا بولاية فلوريدا ، إلى جانب مكتبها الرئيسي بقبرص (٨٥) .

وشهد الشهر الأخير من عام ١٩٨٧ بداية الانتفاضة ، وهي انتفاضة شعبية لم تتركز على أسلحة متطورة كتلك التي يستخدمها كادرات على درجة عالية من التدريب بل اعتمدت على الحجارة والمنايرس وأي مواد أخرى يكون بوسع الفلسطينيين العاديين استخدامها في مقاومتهم للإحتلال الإسرائيلي . وكانت هذه الانتفاضة تحولاً مثيراً في نضال التحرير . ولا يرجع ذلك إلى أن بساطة الأسلحة قد مكنت حقا أي فلسطيني من الإشتراك في الانتفاضة فحسب وإنما نظراً لأن أسلوبها الشعبي قد أضفى على القضية صورة حملة مقدسة وأخلاقية وليس مؤامرة إرهابية . كما أنها غيرت أيضاً طبيعة المقاومة الإسلامية . ونظراً لأن الانتفاضة حملة شعبية وأخلاقية فإنه كان من السهل أن تتوافق مع دين الأفراد وزعماء الدين . وظهرت حركة المقاومة الإسلامية حماس في وقت متزامن تقريباً مع ظهور الانتفاضة ، ورغم أنه ليس ثمة شك في أن هناك علاقة بين الإثنين ، فإنه يثور بعض الجدل حول تفاخر ياسين بأنه هو والشيطنون الإسلاميون الآخرون هم الذين أشعلوا شرارة الانتفاضة . ومن المحتمل أيضاً أن تكون الانتفاضة قد خلقت حماس . إذ أنه بدون الانتفاضة ماكان لحركة إسلامية نشطة من خارج منظمة التحرير الفلسطينية أن يكون لها وجود .

إن كلمة حماس هي اختصار الاسم الرسمي للحركة وهو حركة المقاومة الإسلامية . وقد ظهر اسم حماس على الملا لأول مرة في بيان تم توزيعه في منتصف شهر فبراير عام ١٩٨٨ وكان ذلك البيان واحداً من سلسلة ظهرت وقت بدء الانتفاضة في شهر ديسمبر من عام ١٩٨٧ ، غير أنه لم يكن من الواضح ما إذا كان الإخوان المسلمون ومنظمة الجهاد أو بعض الجماعات الأخرى هي التي وراء هذه البيانات الأولى . ويشير جان فرانسوا ليجران أن ياسين أو الإخوان المسلمين لم يشتركوا في إصدار البيانات الأولى أو اشتركوا في الانتفاضة غير أنهما انضما إلى قطار الانتفاضة في شهر فبراير عام ١٩٨٨ فقط (٨٦) . وقد وصف بيان فبراير الذي ذكر اسم حماس الحركة بأنها « الذراع القوية لرابطة الإخوان المسلمين » (٨٧) . ومع هذا فإنه من المحتمل أن تكون حماس تشير إلى مرحلة جديدة في حركة المقاومة الإسلامية ، حركة إتحد فيها الشيطنون الإسلاميون الفلسطينيون المتطرفون تحت زعامة الإخوان المسلمين القديمة التي كانت تتخذ من غزة مقراً لها بهدف أن تقفز إلى زعامة الانتفاضة .

وتضع حماس أيديولوجية الإسلام ومنظمة المسجد في خدمة الانتفاضة . وقد وصف الصراع

٨٥ - المرجع السابق ، ١٧٦ ، أدین بالامتان للدكتور إفراء زليمرمان من القدس لتقديمه إلى عدد من نسخ « الإسلام وفلسطين » ، التي كانت بحوزته .

٨٦ - ليجران « الحركة الإسلامية » ، ١٨٢ .

٨٧ - نقلاً من المرجع السابق .

بين الفلسطينيين والإسرائيليين في عبارات تؤمن بالبعث مثل « حرب بين الخير والشر » (٨٨) . وتم تشكيل اللجان في المساجد لتقديم تعليم بديل عندما تغلق المدارس بسبب الانتفاضة وتتولى لجان المسجد الأخرى جمع الزكاة لمساعدة ضحايا الانتفاضة . ومعظم زعماء حماس يحملون القنات دينة . وتبرر البيانات التي تصدرها الحركة موقفها على أساس معتقدات وتقاليد إسلامية وتضع حتى أكثر القضايا السياسية خصوصية تحت ضوء ديني . وتتضمن البيانات نقداً للحلول الوسط التي تتوصل إليها الدول العربية مع المواقف الإسرائيلية والأمريكية وتطالب بالقيام بإضراب عام للاحتجاج على رعاية الأمريكيين لجهود السلام ، وفي شهر أغسطس من عام ١٩٨٨ شرحت حماس ميثاقاً من أربعين صفحة تطرح فيه رؤيتها لدولة فلسطينية إسلامية وأشار البيان ضمناً إلى أن السبيل الحقيقي الوحيد هو رفض الأيديولوجية العلمانية وإستراتيجية المصالحة التي تنتهجها منظمة التحرير الفلسطينية وشن حرب جهاد مباشرة ضد إسرائيل (٨٩) .

ولم تشعر منظمة التحرير الفلسطينية بالإرتياح من بيان حماس بالإستقلال عنها ، وبدت طوال شهر أو نحو ذلك تتنافس هي وحماس لكسب التأييد الشعبي . وأعلنت عن إضرابات عامة في أوقات مختلفة ، ورغم أن الإضرابات التي دعت إليها حماس كانت في العادة أصغر فإن الحركة قد نجحت بصفة خاصة في كسب التأييد في غزة وأخذت شعبيتها في التزايد في مدن الضفة الغربية مثل نابلس ورام الله وبيت لحم والخليل . وفي نهاية شهر سبتمبر عام ١٩٨٨ سوت حماس ومنظمة التحرير الفلسطينية خلافاتهما بصورة مؤقتة على الأقل ، وعلى مدى عدة أشهر لاحقة كانت الجماعتان تدعوان لمعظم الإضرابات العامة في آن واحد .

وربما أسهمت الحكومة الإسرائيلية في تحفيز مشاعر الشك المتبادلة التي أفستت العلاقة بين حماس ومنظمة التحرير الفلسطينية . وخلال الشهور الأخيرة من عام ١٩٨٨ ، وفي الوقت الذي زج فيه بأعضاء المنظمة في السجن ، ظهر الشيخ ياسين وهو يتحدث في التلفزيون الإسرائيلي . وسرت شائعات تفيد بأن الحكومة الإسرائيلية تتسامح مع حماس ، نظراً لأنهم يضعون عراقيل إسلامية في طريق المنظمة بيد أنه مع حلول منتصف عام ١٩٨٩ إتضح أن زعماء حماس من الخطورة بحيث لا يمكن تجاهلهم . وقامت الحكومة الإسرائيلية بإعتقال العديد منهم ، من بينهم الشيخ ياسين الذي تحددت إقامته في منزله .

ورغم القمع الذي تعرض له زعماء حماس ، فإنها لم تختف . وإنتشرت رسالتها عن طريق نشرات سرية وجرائد مثل جريدة السبيل . ولأسباب عديدة إستمرت حركة المقاومة في فلسطين في النمو . ويرجع ذلك إلى سبب واحد ألا وهو أنه كلما إستمرت الانتفاضة إزداد عدم إرتياح الشعب

٨٨ - المرجع السابق ١٨٣ .

٨٩ - ريفير باز « ميثاق الإسلاميين وأهميته - تحليل وترجمة » (تل أبيب ، مركز ديان ، جامعة تل أبيب ١٩٨٨) .

٩٠ - أيلفي زليمرمان بهذه الشائعات في لقائي معه ، أنظر أيضاً ليجران « الحركة الإسلامية » ، ١٨٥ . خلال الشهور الأولى من عام ١٩٨٩ سمح لياسين بالتحدث مع الصحفيين والأجانب مثلي .

الفلسطيني من زعامة المنظمة الرسمية ، وفضلا عن ذلك فإن صفوة المنظمة من المتعلمين كانوا غالباً في منأى عن الجماهير - ويعيشون بعيداً في حالة أولئك الذين في المنفى - في حين شكل الزعماء الإسلاميون جزءاً من المجتمع المحلي وكانوا في متناول اليد . وبالإضافة إلى ذلك فإن حشود القوات الأمريكية التي إتجهت إلى السعودية في عام ١٩٩٠ عقب غزو صدام حسين للكويت قد اعتبرها العديد من الفلسطينيين تهديداً مباشراً لهم . واستعادت الإنتفاضة شبابها وسمت معها مشاعر تشير إلى أن موقف المنظمة التصالحي لا يجدي وأن مزيداً من العمل المباشر أمر ضروري .

ووصلت هذه المشاعر إلى ذروتها بحدث ثان وقع في عام ١٩٩٠ وهو مواجهة أكتوبر التي وقعت على جبل المعبد . وأصبح جبل المعبد رمزا يزداد أهمية في كفاح مقاومة حماس . وعلى عكس منظمة التحرير الفلسطينية ، التي نعتت فقط الرؤية البوتوية للدفاع عن عاصمة فلسطينية ، فإن حماس لديها رؤية حقيقة ألا وهي قبة الصخرة والمسجد الأقصى . وأصبح الدفاع عن الحرم المقدس وتطهيره من النفوذ « الأجنبي » (الإسرائيلي) موضوعاً رئيسياً في بيانات حماس . وأصبح الجبل المقدس أيضاً موقعا هاما لتجنيد الشباب الفلسطينيين الرجال من القدس من أجل القضية - وعدد كبير منهم أعضاء سابقون في عصابات الشوارع . وانضم كثير منهم إلى حركة حماس في طفوس ليلية مثيرة عند قبة الصخرة (٩١) . إذ عندما أعلن الإسرائيلي النشيط جيرشون سالومون ورفاقه عن مسيرتهم إلى جبل المعبد ووضع حجر الأساس لمعبد جديد ، نشط زعماء حماس وقاموا بشر الكلمة بين أتباعهم الشباب بأن الوقت قد حان للدفاع عن الدين ضد الغزاة الإسرائيليين . وما حدث آنذاك ، كما أوردت في الجزء السابق من هذا الفصل ، كان واحداً من أشد حوادث الإنتفاضة سفكا للدماء .

وقد استغادت حماس من هذا الحادث إلى أقصى حد . إذ كان لمواجهة جبل المعبد تأثير مباشر في تدعيم سلطة حماس في القدس العربية والضفة الغربية . وأوضحت بصورة قوية أن الكفاح الفلسطيني لا يدور حول الأرض والحقوق السياسية فحسب وإنما حول الدين أيضاً . وقد أوضح الزعماء في أحد بياناتهم « أن مذبحة الأقصى أظهرت أن قتالنا مع الصهيونية هو قتال بين الإسلام واليهودية » (٩٢) . وفضلا عن ذلك فقد أوضحت أن أعضاء المقاومة الدينية سوف يبذلون ارواحهم من أجل الدفاع عن الدين في وقت يقف فيه مواطنوهم الأكثر علمانية بدون حراك .

وقد أشارت عدة أحداث عنف إشتربت فيها حماس خلال شهري نوفمبر وديسمبر من عام ١٩٩١ إلى أن الحركة قد إزدادت جراءة وإقداماً أو أن الأشخاص الأكثر جراءة ينضمون إلى الحركة ويناصرون قضيتها وكأنها قضيتهم هم . وفي كلا الحادتين تم تحول ملموس في موقف حماس الأولى . إذ أنه خلال هذين الشهرين لقي ثمانية إسرائيليون على الأقل مصرعهم على يد المهاجمين

٩١ - لقد وصفت صحيفة السيل في شهر أبريل عام ١٩٨٩ هذه الطفوس التي يطلب فيها من الشباب من الرجال النوم بجوار قبة الصخرة طوال الليل .

٩٢ - بيان ٦٦ ، ٣١ أكتوبر ١٩٩٠ ، نقل في كتاب ليجران « لحظة محددة » ، ٨٣ .

المنضمين لحماس . وعقب طعن ثلاثة عمال إسرائيليين بالمدى في يافا في منتصف ديسمبر ، تردد أنه تم إلقاء القبض على ما يقرب من ألف فلسطيني مشتركين مع حماس (٩٣) . وشمل هذا العدد ستائة شخص من غزة ومائتين آخرين من الضفة الغربية . وكان من بينهم عبد العزيز الزبيدي ، زميل الشيخ ياسين ، الذي وصفته صحيفة نيويورك تايمز بأنه أحد مؤسسي حماس (٩٤) .

ومع حلول عام ١٩٩١ أصبحت حركة المقاومة الإسلامية منافسا هاما للزعامة الفلسطينية ، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى ضعف سلطة عرفات عقب هزيمة حليف منظمة التحرير الفلسطينية في حرب الخليج . وعلى عكس عرفات ، الذي أدى تأييده المدمر لصدام حسين إلى إفلاس خزائن المنظمة وتقويض التأييد السياسي لها ، فإن زعماء حماس اتخذوا موقفا متحفظا ، ربما لأن حكومة الكويت كانت حتى ذلك الوقت تدعم حماس ماديا أكثر مما كانت تدعم منظمة التحرير الفلسطينية (٩٥) . وعقب حرب الخليج بدأت حماس في المطالبة بتمثيل أكثر في المجالس الفلسطينية ، ولأول مرة خلال السنوات الأخيرة تواجه سلطة عرفات تحديات من الزعماء المحليين . ومع حلول منتصف عام ١٩٩١ إشتدت الضغائن الداخلية بين الزعماء الدينيين والعلمانيين الفلسطينيين ضراوة (٩٦) . وبدأ مؤيدو حماس يفوزون في الإنتخابات في الضفة الغربية ونطاق غزة كذلك (٩٧) .

وفي عام ١٩٩٢ ، هيمنت محادثات السلام بين الزعماء الإسرائيليين والفلسطينيين على إنباء معظم الفلسطينيين وبدأت الإنتفاضة تتفك وتتحول من إنتفاضة شعبية تضم محتجين مسالمين إلى حد كبير إلى كفاح مسلح تقوده مجموعات صغيرة من الكوادر الشابة . ومن بين هذه المجموعات مجموعات إرتبطت مع منظمة فتح والأفرع الماركسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بالإضافة إلى جماعات مرتبطة بـ حماس (٩٨) . وإنتهج العديد من زعماء حماس الأكبر سنا سياسة الإنظار حيال

٩٣ - الإسرائيليون يمتقلون الفلسطينيين في تعقب للقتلة ، نيويورك تايمز ، ١٦ ديسمبر ١٩٩٠ ، طبعات دولية صفحة أيه ٥ . ذكرت هذه المقالة أن متحدنا بإسم الجيش الإسرائيلي قال ان عدد هؤلاء المعتقلين ، وفقا لمصادر فلسطينية مبالغ فيها للغاية .

٩٤ - المرجع السابق .

٩٥ - في العام السابق لحرب الخليج قدمت الكويت ٦٠ مليون دولار لـ حماس و ٢٧ مليون دولار فقط لمنظمة التحرير الفلسطينية . ليجران « لحظة محددة » ، ٧٩ .

٩٦ - أنظر مقال « إصابة ثلاثة في إشتباك بين الإسلاميين ومنظمة التحرير الفلسطينية حيث تحولت الضغائن الداخلية إلى أعمال عنف » صحيفة لوس أنجلوس تايمز ٣٠ يونيو ١٩٩١ صفحة أيه ١٠ . حدثت إشتباكات بين حماس وفتح في معسكر جباليا للاجئين في غزة ، وفي نابلس بالضفة الغربية . بدأت حركة حماس أيضا تطالب النساء في غزة بإرتداء الحجاب .

٩٧ - جويل برنكلي « الغرفة التجارية في الضفة الغربية تصوت لصالح الأمويين الإسلاميين » نيويورك تايمز ٢٠ يونيو ١٩٩١ ، طبعة دولية صفحة أيه ١٠ .

٩٨ - دانيال ويليامز ، « ثورة عربية : من الحجارة للإنتقام » ، لوس أنجلوس تايمز ٥ مايو ١٩٩٢ صفحة إتش ٤

محاادثات السلام ، في حين قاتل الأعضاء الأصغر منا بعنف ضد أعضاء منظمة التحرير الفلسطينية الذين كانوا يؤيدونها^(٩٩) . ونساءل مؤيدو حماس حول مدى إدراج القانون والزعامة الإسلامية في التوبة التي سيتم التوصل إليها في نهاية الأمر مع الإسرائيليين .

الفصل الرابع

الاهداف السياسية للدين : جنوب آسيا

بالرغم من جذب الثورة الإسلامية في إيران إهتمام العالم ، إلا أن نمط الثورة الدينية السائدة في مصر - وإلى حد ما في إسرائيل - يمثل الاتجاه الغالب للثورات الدينية . ومثلما يحدث في مصر ، يعمل الشطاء الدينيون في أماكن كثيرة من العالم ، ضد الزعماء الذين يبدون أماناً ، معتدلين ، ومتعاطفين تجاه الدين : هؤلاء هم الوطنيون العلمانيون ذوو النزعة الغربية ، ممن يؤمنون من الناحية الشكلية على الأقل ، بالدين السائد في وطنهم ، ولكنهم يتفادون اعتبار بلادهم دولة دينية . ويمنعهم عن القيام بذلك ، إلى حد ما ، الأقليات الدينية القوية ، ومبادئهم الخاصة بهم . إذ أصبحوا يعتقدون أن الوطنية العلمانية ، تحدد الأمة الحديثة . وعمل الشطاء الدينيون في جنوب آسيا ، بصورة مكثفة ، مثل نظرائهم المصريين ، ضد تلك المفاهيم العلمانية للوطنية الحديثة . واحتقروا علمانية زعمائهم ، وقللوا من شأن ممارساتهم الدينية العلنية . ويكمن الفارق الكبير ، في أن معظم شعوب جنوب آسيا ليسوا مسلمين ، فهم من الهندوس والسيخ والبوذيين .

وربما استخدم الشطاء الدينيون في جنوب آسيا ، أكثر من أقرانهم في الشرق الأوسط ، مجموعة كبيرة متنوعة من الإستراتيجيات من أجل التغيير . وكانت أهدافهم في بعض الأحيان ، الأحزاب السياسية التقليدية ، وفي أحيان أخرى ، كانت العملية السياسية ذاتها ، أو الثقافة السياسية ، هي التي تشكلها . ولا ينطبق هذا التنوع فقط على الشيطين في العقائد الثلاث التي تتناولها الدراسة في هذا الفصل - القومية الهندوسية ، والإنفصاليين السيخ في الهند ، والوطنيين السنهاليين في سريلانكا - ولكن أيضا على أعضاء الحركات الأخرى في جنوب ، وجنوب شرقي آسيا .

وفي جنوب آسيا ، انضمت إلى الأحزاب الإسلامية في باكستان ، مثل جماعة علماء الإسلام ، وجماعة علماء باكستان ، بعض الجماعات السياسية الإسلامية الأكثر تطرفا ، وضمت أحد الإئتلافات المتمزعة في إقليم البنجاب الباكستاني ، الجبهة الإسلامية الديمقراطية (إسلامي جمهوري اتحاد) ، التي عارضت حكم بينظير بوتو ، وكانت عاملا حاسما في هزيمتها في إنتخابات عام ١٩٩٠ . ومنذ ذلك الحين ، أصبح إضفاء النزعة الإسلامية على السياسات ، من المفاهيم الرئيسية . وأصبحت الشريعة الإسلامية ، القانون السائد في البلاد ، وتم إلغاء القوانين المدنية

وقد مال المتفاوضون إلى تأييد وجهة نظر حماس وأصبحت حماس عنصرا هاما في الكفاح الفلسطيني ، حيث تنطوي على دلائل تشير إلى الأسلوب الذي تخوض به ذلك الصراع . وعلى مستوى واحد هناك مشكلة من يفقد الحركة : إذ أن زعامة حماس تنحدر من أفقر المناطق أو القرى والمدن . ومثل الثورة الإسلامية في إيران فإن قوة الدفع للكفاح كانت تتمثل في زعامات محلية غير متعلقة . وعلى مستوى آخر فإن حماس تحدد نوع الحركة الفلسطينية التي يتعين وجودها ونوع الدولة الفلسطينية الجديدة التي ينبغي أن تظهر إلى الوجود . وقد رأى الشيخ عودة في تقوية الطابع الإسلامي للإنتفاضة دليلا من الله إلى الأفراد يؤكد لهم أنهم في حاجة إلى الاسلام ليكون محورا لحياتهم^(١٠٠) . ويتحدى هذا الاتجاه بقوة احتكار منظمة التحرير الفلسطينية للسلطة . إذ رغم أن الشيخ ياسين يعترف بأن أبة حكومة فلسطينية علمانية يمكن أن تمضي إلى حد بعيد في المساعدة لحماية القيم الإسلامية في فلسطين . فإنها لا يمكن أن تمضي إلى حد بعيد بما يكفي . إذ أنها في النهاية سوف تكون شكلا غير شرعي للحكومة ويرجع ذلك كما قال ياسين والعديد من أتباعه في حركة حماس إلى أن الدولة الفلسطينية الحقيقية الوحيدة هي دولة إسلامية ، ويعنى ذلك الإلتزام الكامل بالشريعة وقواعدها الأخلاقية^(١٠١) .

ومن ثم فإن الشيطين الفلسطينيين يشتركون في بعض الآراء مع نظرائهم في إيران ومصر وإسرائيل وأماكن أخرى في الشرق الأوسط وأنهم لا يجمعون على معارضة القومية العلمانية فحسب ، وإنما يتفقون على الجهود التي يبذلها الزعماء العلمانيون لطرح حلول وسط فائترة مع الدين . وكل يقدم نمطه الخاص للاحتجاج الديني : إذ حققت الحركة الشيعية في إيران ثورة كاملة وتجمع الحركة الإسلامية السنية في مصر بين تطرف يتسم بالعنف مع تدابير غير عنيفة ، وتحاول محاولات اليمين الديني في إسرائيل دفع دولتهم الدينية إسميا في اتجاه الإلتزام الديني أكثر فأكثر . ويحاول الجناح الإسلامي لحركة التحرير الفلسطينية تغيير الطريق الذي كانت تسلكه حركة علمانية وجيدة . ورغم أن الطريق الخاص الذي سلكته كل حركة خاصا بها ، فإن نمط الإصلاح الديني الذي توضحه كل حركة قد تكرر في الحركات التي تنادى بالقومية الدينية في أماكن أخرى من العالم .

٩٩ - دانيال ويليامز ، الهدوء الفلسطيني مجلة لوس أنجلوس تايمز ٧ يونيو ١٩٩٢ صفحة ٥٣ .

١٠٠ - حديث مع عودة تم طبعه في نشرة الإسلام وفلسطين (لعماسول ، قبرص يونيو ١٩٨٨) .

١٠١ - حديث مع ياسين .

لعلمانية. ويخشى المراقبون من أن تصبح باكستان ، أكبر نموذج مقبول ، وأكبر قاعدة تأييد للثوريين الإسلاميين في دول وسط آسيا المجاورة . وعلى أية حال تردد المسؤولون الباكستانيون إثر انقلاب عام ١٩٩٢ في كابول في عمل أي شيء ، يؤدي إلى تشجيع المتطرفين المسلمين في أفغانستان^(١) . وفي بنجلاديش أجبرت الضغوط المتزايدة من جانب الأحزاب السياسية الإسلامية ، الحكومة على تقليد النشاط الديني الهندوس على اللجنة التي شكلت في عام ١٩٩٠ ، وفي نيال ، أدى تأثير النشطاء الدينيين الهندوس على اللجنة التي شكلت في عام ١٩٩٠ ، لصياغة دستور ديمقراطي جديد ، إثر تنازل الملك بيرندرا ، إلى إعلان رئيس اللجنة ، بأن نيال لن توصف بأنها علمانية ، وقال : « في اللحظة التي نعلن فيها قيام دولة علمانية ، سر تدلع الاضطرابات الدينية »^(٢) .

وفي جنوب شرقي آسيا ، كان الرهبان البوذيون في ميانمار (بورما سابقا) ، ضمن زعماء مظاهرات عام ١٩٨٨ ، ضد برنامج الحزب الاشتراكي الحاكم في بورما ، كما يواصل كثير من الرهبان المشاركة في الحركة الثورية السرية ، السائدة على طول حدود ميانمار وتايلاند . وفي كمبوديا ، أدت إتفاقية السلام في عام ١٩٩١ ، إلى موجة من النشاط البوذي ، وساعدت على تعزيز علاقة هون سين رئيس الوزراء ، مع خصمه السابق الأمير نورودوم سيهانوك . وفي تايلاند اشترك الرهبان البوذيون أيضا في الحركات السياسية ، وكان شاملونج سريمفانج ، زعيم ثورة عام ١٩٩٢ التي أسقطت الدكتاتورية العسكرية ، عضوا في طائفة بوذية نشطة ، تهدف لإقامة دين قومي جديد في البلاد . وفي الطرف الجنوبي من تايلاند ، قاتل الثوريون الإسلاميون المرتبطون بالمنظمة المتحدة لتحرير باتاني ، والثورة الوطنية في باريسان ، من أجل تحرير أقاليم باتاني ، وبالا ، وناراثوات وساتون . وفي ماليزيا ، يوجد للحزب الإسلامي الماليزي ، والجماعات السياسية الإسلامية الأخرى ، نفوذ ملحوظ على السياسة العرقية الماليزية ، وعادة على حساب الأقلية الطائفية الصينية .

وفي أندونيسيا ، ازدهرت حركة القومية الإسلامية ، دار الإسلام منذ استقلال البلاد عام ١٩٤٩ . وفي إقليم أسيه ، يعد الإسلام جزءا من الأيديولوجية الانفصالية . وفي أوائل حقبة

١ - بعد الانقلاب ، طار رئيس وزراء باكستان إلى كابول حيث منح الحكومة ، وانتقد خصومها الدينيين ، بقيادة قلب الدين حكمتيار المتشدد ، الذي تؤيده « جماعات إسلام » الحزب الإسلامي الباكستاني - والتي ردت بسحب تأييدها لحكومة شريف الإثلافة . مارك بانما « إزدباد القلق إزاء الحكم الإسلامي المتشدد في كابول » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٢٤ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ٨ . من أجل خلفية السياسات الدينية في باكستان ، انظر أنورسيد « باكستان الإسلام ، والسياسات ، والتضامن القومي » (نيويورك ، باريجر ، ١٩٨٢) . عزيز أحمد والعلماء والسياسات . وفي كتاب نيكي ر. كيدي « الدارسون ، والقديسون ، والصوفيون » (بيركلي ، لوس انجيلوس ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧٢) . وممتاز أحمد « الأصولية الإسلامية في جنوب آسيا : الجماعات الإسلامية ، وجماعات التبليغ » . وفي كتاب مارتين مارتني ، ور. سكوت ابلبي « نظرة على الاتجاهات الأصولية » (مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩١) صفحات ٤٥٧ - ٣٥٠ .

٢ - لوبا داباي رئيس المجلس ، كما جاء في مقال بوب دروجين « الديمقراطية تسيطر في مملكة الهيمالايا » ، لوس انجيلوس تايمز ٥ أغسطس ١٩٩٠ ، صفحة ٦ من الملحق .

التسعينيات ، زادت الإحتياجات الإسلامية ضد محاولات حكومة سوهارتو ، إتهام سياسة علمانية . وفي إنتخابات عام ١٩٩٢ ، حقق حزب التطور المتحد ، إسلامي النزعة ، مكاسب كبيرة على حساب سوهارتو . وفي الفلبين ، حاربت الجبهة الوطنية لتحرير مورو ، عدة سنوات من أجل إقامة دولة إسلامية مستقلة ، أي وطن بانجسامورو ، في جزيرة مينداناو بجنوب الفلبين . وحطى تدخل الروم الكاثوليك في سياسات الفلبين ، بالإهتمام في كافة أرجاء العالم . وأدى تأييد الكاردينال جيمي سين للسيدة كوارزون أكيو ، أثناء الثورة ضد نظام ماركوس في عام ١٩٨٦ ، إلى ترجيح كفتها ونجاحها ، وكذلك تأكيد الشخصية الكاثوليكية ، للهوية الوطنية . الفلبينية في الحزب الشمالي .

ومما يشير الإهتمام بخصوص حالات النشاط الديني في جنوب ، وجنوب شرقي آسيا ، مدى إصرارها على تحقيق الأهداف السياسية من أجل حل المشاكل الدينية ، أو تدعيم الهوية والقيم الدينية . ويبدو ذلك الارتباط بالسياسات ، أيضا في الشرق الأوسط ، حيث تشكلت أحزاب سياسية جديدة بإسم الدين ، وركزت الجماعات الإرهابية على الشخصيات السياسية ، وفي حالة إيران ، صدر دستور جديد قائم على القواعد الدينية . وعلى أية حال ، فإن ضخامة الحركات الدينية في الهند وسريلانكا تثير القلق . وربما يمثل حزب بهاراتيا جانانا الهندي ، أكبر حركة قومية دينية في العالم ، من ناحية العدد . ومستوى العنف في الحركات الدينية ، يعد كبيرا : يعادل أو يفوق عدد الإغتيالات السياسية بإسم الدين في جنوب آسيا عددها في الشرق الأوسط . ولذلك تعد حالات شرق آسيا ، مفيدة من أجل إدراك تنوع الطرق التي يعمل من خلالها الثوريون الدينيون ، في المجالات السياسية : من حركات حرب العصابات التي تثير الثورة الدينية ، إلى الإشتراك المنظم في العمليات الانتخابية كذلك يعد الثوريون الدينيون ، مسئولين عن أعمال الشغب وإنتهاك القوانين والنظام ، من خلال رفضهم التام لشرعية الدولة العلمانية .

القومية الهندوسية القتالية

إنتمت إستراتيجيات القوميين السيخ ومسلمي كشمير الانفصاليين ، في كثير من الأحيان ، بالتهور والعنف . ولكن بسبب أن جمهور الناخبين الهندوس يشكلون طائفة الأغلبية في الهند ، لذلك لجأوا إلى شكل آخر من الإحتجاج : صندوق الإنتخابات . وفي عام ١٩٩١ ، حقق حزب بهاراتيا جانانا (حزب الشعب الهندي) نجاحا ملحوظا ، في المعركة الإنتخابية ضد ما وصفه زعيم حزب بهاراتيا جانانا ، لال كريشنا إدفاني « بالنزعة المرضية العلمانية » ، للسياسيين العلمانيين . وقد فاز حزب بهاراتيا جانانا بأكثر من ١٢٠ مقعدا ، بحيث أصبح يشكل أكبر حزب معارض في البرلمان الهندي ، كما حقق السيطرة على العديد من الحكومات المحلية ، ومنها حكومة أوتاربراديش ، أكبر الولايات الهندية . وكانت تلك المكاسب المؤثرة ، تتوجها للجهود القومية الهندوسية طوال قرن من الزمان ، تضمنت حركات الإحتجاج ، والمواجهات الدموية ، مع المسلمين وزعماء الأقليات ، والسياسيين العلمانيين ، كما شملت إقامة منظمات جماهيرية معقدة .

وأحد أسباب تعرض الهند لنفوذ القوميين الهندوس ، هي أن الهندوسية يمكن أن تعنى كثيرا من الأشياء . فهي اسم الثقافة الوطنية الهندية ، وطائفة دينية محددة . وفي الهند التقليدية ، لا يوجد فارق واضح بين الدين ، والثقافة العامة في المنطقة : مع أن كلمتي الهند ، والهندوس ، متصلتان لغويا . وصاغ الأجانب كلاهما ، للإشارة للأرض والشعب على جانبي نهر السند (٣) . متصليان . ويستطيع المرء أن يتحدث عن الهندوس ، بوصفهم يشكلون إحدى الطوائف الدينية في الهند . ويؤكد خبراء الإحصاء ، أن ٨٣٪ من سكان الهند من الهندوس ، و ١١٪ من المسلمين ، و ٢٪ من المسيحيين وحوالي ١٪ من السيخ ، إلى جانب بعض الطوائف قليلة العدد ، مثل اليانيسين ، والبارسين ، والبوذيين . ومع ذلك إعتادت الثقافة الهندية على إحتضان جميع شعوب وأوج الحيا ، في شبه القارة الهندية .

وفي الفكر الإجتماعي الهندوسي التقليدي ، يوجد ترابط بين الأبعاد الدينية والسياسية الحياتية . وكل دور إقتصادي أو سياسي في المجتمع ، بما في ذلك الدور الملكي ، له مسئولية أخلاقية (دهارما) . والواجب الأساسي للملك ، كما جاء كتاب أرثاشاسترا للمفكر السياسي الهندوسي كاوتيليا في القرن الرابع قبل الميلاد ، هو الحفاظ على السلطة ، وتطبيق المسئولية الأخلاقية (الدهارما) ، في كافة قطاعات المجتمع (٤) . وتصور الملاحم الهندوسية الكبرى ، الأرياب وهي تقوم بأدوار ملكية وعلى أية حال لم توجد خلال معظم التاريخ الهندي ، أية مملكة مركزية بمفردها ولكن كانت توجد مئات الإمارات الصغيرة ، ونوع من الحكم المحلي يتعلق باللجان النيابية ، يسمى مجالس الخمسة (بانشايات) (٥) . وأتاح غياب الزعامة المركزية ، للحكام المسلمين من آسيا الوسطى وفارس ، بما في ذلك الأسر المغولية التي حكمت في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، إقامة إمبراطوريات كبرى . وعقد المغول ، ومن بعدهم البريطانيون ، تحالفات مع الملوك المحليين ، ولم يمسوا الهندوسية التقليدية إلا قليلا . وظلت الهندوسية محتفظة بسماتها الثقافية ، إلى حد ما بسبب «تسامحها» - وهو موقف يتيح لها في الحقيقة ، القدرة على إحتواء المعارضة ، وبالتالي السيطرة عليها . ولما يطلق عليها إيتزلاي إمبيري «الأيديولوجية البراهمانية» في الطبقة العليا الهندوسية ، طريقة تتيح لها إبتلاع وجهات النظر الأخرى وجعلها ملائمة لها (٦) .

- ٣ - أنظر جون ستراوتون هولي «تعريف الهندوسية» ، ويلسون الربع سنوية (صيف ١٩٩١) صفحات ٢٠ - ٣٤ .
- ٤ - سواء كان يوجد بالفعل أحد المستشارين السياسيين (كوتيليا) للحاكم العظيم كاندرا جوتا موريا ، موضع خلاف بين الدارسين . وظهر كتاب أرثاشاسترا للوجود خلال القرن الثاني عشر الميلادي . ويؤكد بعض الدارسين أن النص يرجع تاريخه لسبعة قرون ، بعد القرن الرابع التقليدي .
- ٥ - من الصعب تأكيد تاريخ تطور طقوس البانشايات في الهند ، إلا أن باشام يشرح أحد أشكالها البدائية في الهند القديمة . ١ - ل . باشام «الأعجوبة التي تسمى الهند : دراسة خاصة بثقافة شبه القارة الهندية ، قبل مجيء المسلمين» ، نيويورك ، مطبعة جروف ، ١٩٥٤ (صفحات ١٠٢ - ١٠٧) .
- ٦ - إمبيري «الأيديولوجية البرهمانية» (الهندوسية والهويات الإقليمية) ، في «وصف الهند» ، صفحات ٩ - ٢٧ . ومن أجل طريقة تصنيف الهندوسية البرهمانية أنظر مقالة إمبيري «مسألة التسامح الهندوسي في كتاب «صراع المدن الفاضلة» (اليواطويا) ، صفحات ١٩ - ٣٧ ومنذ منتصف الستينيات أعلن ليون ، أن الهندوسية أصبحت الأيديولوجية القومية في الهند . فان ليون «المسيحية في التاريخ العالمي» ، صفحة ٣٦٥ .

يبدو أن الهندوسية لم تبقى ثابتة طوال السنين . وأحد التطورات المثيرة ، هو شعبية حركات المحبة المخلصة (البهاكتي) ، التي قادها شعراء شمال الهند القديسون ، أثناء الفترة من القرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر ، وشعراء الملاحم في جنوب الهند ، الذين عاشوا في القرون السابقة . ويوصف القديسون بأنهم لا يكثرثون بالسياسات ، ولكن لأن أشعارهم تقلل من شأن القيمة الروحية للطقوس والمكانة الإجتماعية ، لذلك يوصفون أحيانا في الوقت الحاضر ، بأنهم من رواد الإصلاح الإجتماعي ، إلى جانب الإصلاح الفكري . وكان جورونانك ، الذي يعتبره السيخ رائدهم ، أحد هؤلاء القديسين الزاهدين الوريثين .

وسواء إشتربت الجماعات الدينية الهندية في المجال الإجتماعي أو لم تشارك في فترة سابقة ، إلا أنها إشتربت بالتأكيد ، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وذلك لحدما ، بسبب الإستغزاز الأجنبي وأصبحت القدرة العسكرية المغولية ، والتنظيمات الدينية المسلمة أمثلة للطائفة السيخية في البنجاب . وتحدث الحضارة البريطانية ، والإرساليات المسيحية الحركات الهندوسية ، ومنها بارهمو ساماج ، وآدياساماج طوال القرن التاسع عشر ، في شمال الهند . واعتنقت تلك الحركات ، شكلا محترما إجتماعيا وفكريا ، من الديانة الهندوسية ، وعالجت قضايا إجتماعية ، مثل التعليم الجماهيري ، وحقوق المرأة ، وتحسين أحوال المنبوذين . وبالرغم من أن تلك الجهود لم تكن سياسية صريحة ، إلا أنها كانت أول جهود حديثة ، لربط القيم الهندوسية الدينية بالحياة العامة ، وكانت نواة للجماعات التي شكلت حزب بهاراتيا جاناتا .

وفي القرن العشرين ، بدأ الدين والسياسات في التفاعل بصورة مباشرة ، أكثر مما مضى . وبالرغم من أن حركة الإستقلال الهندية كانت علمانية من الناحية السياسية ، إلا أنها دعت للمفاهيم القومية ، وفقا للأسس التي ترددت الفكرة الهندوسية بخصوص الإلتزام بالمسئولية الأخلاقية (الدهارما) . كما أن إيمانها بالتفاني في سبيل «الهند الأم» ، دمج سمات عبادة الآلهة الهندوسية . وحاول موهانداس غاندي ، صياغة حل وسط ، بين الجناحين الديني والعلماني في حركة الإستقلالية ، من خلال تطبيق القيم الأخلاقية الهندوسية ، داخل الحركة الوطنية . ولجأ إلى شكل من الهندوسية التي لها تأثير كبير يتخطى الأصول الطائفية ، وطبق بنجاح المفاهيم الدينية على الأساليب السياسية ، حينما إستخدم ماسماه قوة الحق (ساتيا جراها) ، وعدم العنف (اهيمزا) . أثناء تضاله السياسي .

ولم يكن جميع الزعماء السياسيين الهنود متحمسين بصدد التسوية التي صاغها غاندي إزاء الدين . وعلى سبيل المثال ، شعر نهرو والوطنيون العلمانيون الآخرون ، بعدم الإرتياح تجاه تلك التسوية . في حين شعر الزعماء المسلمون بأنها خيانة لهم . وطالب محمد علي جناح وجماعته المسلمة ، حينما إنتابتهم الشكوك ، إزاء ما اعتبروه محاولة من غاندي ، لإضفاء السمات الهندوسية على الحركة الوطنية ، بأن يقيم البريطانيون دولة منفصلة للمسلمين وحينما انسحب البريطانيون من الهند في عام ١٩٤٧ ، أقاموا دولة الباكستان على بعض أجزاء البنغال في الشرق ، وأجزاء من البنجاب ، والسند ، ومناطق أخرى في الغرب . وجرى تنصيب محمد علي جناح كأول حاكم عام للباكستان . ولم يتقبل جميع المسلمين في الهند ، إلى المناطق المخصصة للباكستان ، ولكن

انتقل ثمانية ملايين نسمة فقط من أحد جانبي الحدود إلى الجانب الآخر. وفقد حوالي مليون شخص أرواحهم في الإضطرابات الطائفية التي جرت في فترة الانتقال. وعارض غاندي بشدة تقسيم البلاد، والخصومات الطائفية الناجمة عن التقسيم. وشعر المتطرفون الهندوس بأن غاندي استسلم للمسلمين، وقام أحد أعضاء منظمة راديكالية هندوسية، تسمى راشتريا سوايام سيفاك سانج، باغتياله في عام ١٩٤٨.

وأسس تلك المنظمة في عام ١٩٢٥، بعض أفراد الطبقة المتوسطة من الهندوس في ولايات ماهاراشترا ومادهايا براديش، ممن كانوا مرتبطين بحركة آرياساماج. وكانت المهمة الرئيسية لمنظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج، تدريب الشبان الهنود على الصمود ضد إغراءات المجتمع العلماني، وبعث القيم التقليدية للهند الهندوسية^(٧). وكانت أنشطتها الرئيسية طوال سنوات، تتضمن الاجتماعات الأسبوعية في المنازل، وفي المعسكرات الصيفية المماثلة لمخيمات الكشفاء والجولة إلى جانب تعليم الأيديولوجية الدينية القومية، والدورات التدريبية في الدفاع عن النفس. وبالرغم من تعاليم الهندوسية، لم يكن زعماء تلك الحركات من الكهنة ورجال الدين، والزعماء التقليديين الهندوس الآخرين. ولم تصبح منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج - إلا بعد وقت طويل - جزءا من الثقافة الهندوسية السائدة.

وعلى أية حال، شكلت منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج وحددت، معايير وأسس القومية الهندوسية، بصورة فعالة حتى الوقت الحاضر. وتكونت الأفكار من خلال كتابات فيناياك دامودار سافاركار الذي يدعو إلى «الحياة الخالدة للرجولة الهندوسية»، التي تؤكد نفسها بقوة كي تجعل أعداءها يرتجفون^(٨). وطور سافاركار مفهوم القومية الهندوسية (هندوتفا) المفهوم الذي ينص على أن الأفراد الذين تنتمي أصول أسلافهم للهند يعدون هندوسيين. ويشكلون جميعا أمة واحدة^(٩). وعلى أساس هذا المفهوم، دعت منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج في دستورها، جميع الهندوس «لإزالة الخلافات»، وإدراك «عظمة ماضيهم» أثناء «إعادة تشكيلهم المجتمع الهندوسي»^(١٠) وشاركت المنظمة المؤتمر القومي الهندي، في معارضة الحكم البريطاني، ولكنها أصبحت أكثر إبتعادا عن نهرو، إزاء نزعه للقومية العلمانية.

٧ - بصدد تاريخ حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج، أنظر كتاب والترك. أندرسون، وشرايدارد. دامل والإخاء في بلاد الزعفران: حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج، والبعث الهندوسي (بولدر، كولورادو، مطبعة ويست فيو، ١٩٨٧).

٨ - ف. د. سافاركار «مقدمة لسافري ديفي: تحذير للهندوس» (كالكتا، البعثة الهندوسية، ١٩٣٩).

٩ - ف. د. سافاركار «هندوتفا: من هو الهندوسي» (بومباي: فيرسافاركار براكاشان، ١٩٦٩).

١٠ - كما جاء في كتاب إيتزلاي ت. اميرى «وظيفة راشتريا سوايام سيفاك سانج: تحديد الأمة الهندوسية». وفي كتاب مارتين ١. مارتى، وسكوت ابلباي «تقرير بصدد المعتقدات الأصولية» (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو).

وحيثما استقلت الهند في عام ١٩٤٧ أعلن نهرو أنها دولة علمانية، وطالب «بالحد من القوة الدينية، والإلتجاء إلى العلوم»^(١١). ولكن التوتر استمر بين القومية العلمانية والدينية^(١٢). وسادت الشكوك المزعجة بصدد النفوذ الهندوسي، في أوساط السيخ والمسلمين وأعضاء طوائف الأقليات الأخرى، إلا أن الحكومة سعت إلى إزالة تلك المخاوف، وعملت على معاملة جميع الأديان بصورة متساوية. وقامت بحماية المؤسسات الدينية لجميع الأديان، والحفاظ عليها. كما سمحت بالمعاهد التعليمية، التي يشرف عليها السيخ والمسلمون والهندوس، كي تندمج في جامعات الولايات. كما سمحت بقواعد القانون الإسلامي التقليدي، فيما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث كي يتم تطبيقها على أعضاء الطوائف المسلمة. كذلك أتاحت للمسيحيين وأعضاء الأقليات الدينية الأخرى، تسهيلات شرعية مماثلة لتلك التي حصل عليها المسلمون.

وبالرغم من مزاعم الحكومة بعدم التفرقة، إلا أنها كانت متهمه بالإجحاز إلى طرف أو آخر. ويعتقد الكثيرون بأن إتهام إدفاني للحكومة، بأنها «مريضة بالعلمانية»، أمر صحيح. كما يظن الهندوس أن الحكومة تتراجع، وتبدي تأييدها للمسلمين والسيخ والأقليات الأخرى. وعلى أية حال، ينظر أعضاء طوائف الأقليات الدينية، إلى الموقف بصورة معاكسة، إذ يشعرون بأن الحكومة هندوسية مسترة.

وعلى سبيل المثال، قامت الشبكة التليفزيونية الحكومية (دوردارشان) بعرض أحد المسلسلات التي تتناول ملحمة هندوسية كبرى هي رامايانا، في الفترة من عام ١٩٨٧ حتى عام ١٩٨٩. ثم في الفترة من ١٩٨٨ إلى ١٩٨٩، قامت بعرض الملحمة الهندوسية الكبرى الأخرى، هابهاراتا. وفي كلتا الحالتين، بررت الحكومة عملها بزعم أنها من القصص التقليدية وليست من الأساطير الدينية. وفي الواقع، ربما عملت هذه المسلسلات الملحمية التليفزيونية، ضد السياسيين العلمانيين، بسبب شعبيتها الهائلة - كانت أكثر البرامج شعبية، طوال التاريخ الهندي - والتي تؤدي إلى إثارة وإحياء المفاهيم الدينية^(١٣). بل حاول أعضاء الأحزاب العلمانية، تهدة

١١ - نهرو، إكتشاف الهند، صفحة ٥٣١.

١٢ - من أجل تحليل مايسيه المؤلف الأصولية الهندوسية في جنوب آسيا. أنظر روبرت فريكينج «البعث

والأصولية: بعض الملاحظات النقدية، مع الإهتمام الخاص، بالمفاهيم السائدة في جنوب آسيا». وفي

كتاب جيمس ف. بجوركمان «الأصولية والبعثيين والعنف في جنوب آسيا» (ريفرديل شركة ريفرديل،

١٩٨٦).

١٣ - من القضايا السياسية الأخرى التي أثارته إهتمام المسلمين، قرار المحكمة العليا الهندية، في قضية شاهبانو،

وهي تتعلق بعدالة القوانين الإسلامية الخاصة بتعويض المرأة المطلقة. إذ طالبت سيدة مسلمة في مدينة

أندور، تدعى شاهبانو، بالحصول على تعويض مماثل لما تحصل عليه المطلقة الهندوسية. وليس التعويض

الفضل المسموح به وفقا للشريعة الإسلامية. ووافقت المحكمة وأضاف كبير القضاة وقودا للحرق بأن قرار

الوقت حان لتطبيق قانون شرعى موحد، على جميع الطوائف الدينية في الهند. وكان إحتجاج المسلمين

مدويا، ففي مدينة بومباي قامت مسيرة تضم مائة ألف مسلم، بالإحتجاج على قرار المحكمة. وفي البداية

دافعت حكومة راجيف غاندي عن المحكمة ولكن اثر إزدیاد إحتجاج المسلمين، عكست قرارها، وطرحت

قانونا جديدا يعرف بإسم قانون المرأة المسلمة. وببطل القانون مفعول قرار المحكمة العليا، بإستثناء من

البين الديني ، وأثناء حقبة الثمانينيات ، إعتبر الكثير من السيخ أن السيدة أنديرا غاندي ، وحزب المؤتمر يتحازون لمصالح الشخصيات الدينية الهندوسية . وكان إزدياد الحركة المسلحة للسيخ ، إلى حد ما ، بمثابة رد فعل لما إعتبره الكثيرون من السيخ ، النزعة الهندوسية المتزايدة في السياسات الهندية .

وكانت القومية الهندوسية أكثر نشاطا على الدوام ، في حزام الزعفران الواقع في شمال الهند ، وتغطي المساحة التي تشمل ولايات راجستان ، وبيهار ، وأوتار براديش ، أكبر الولايات الهندية . حيث سعت الأحزاب الدينية مثل حزب جان سانج المهيب ، طوال ثلاثين عاما ، إلى إقامة قاعدة سياسية لصالح المحافظين الهندوس . ولكنها لم تستطع في معظم تلك السنوات المساس بالتأييد الشعبي المتاح لحزب المؤتمر الحاكم . وحظي آخر تنظيمات جان سانج في الحياة السياسية الهندية ، وهو حزب بهاراتيا جانانا بنجاح هائل ، ليس فقط في حزام الزعفران ولكن في كافة أنحاء البلاد .

وحقق حزب بهاراتيا جانانا ، نجاحه إلى حد ما ، بسبب غياب المنافسة : إذ لم تكن حقبة الثمانينيات ، فترة طيبة لحزب المؤتمر والأحزاب العلمانية الأخرى . وأعطى تصف الناخبين على الأقل ، أصواتهم لحزب بهاراتيا جانانا ، في انتخابات عام ١٩٩١ ، بسبب إستيائهم من الخيارات الأخرى ، « ولإتاحة الفرصة للحزب الجديد »^(١١) . ولكن حزب بهاراتيا جانانا نجح أيضا لأسباب أخرى هي : شعبية أيديولوجيته المتعلقة بالقومية الهندوسية ، وتحالفاته مع الحركات الأخرى التي تسعى بحدية لإقامة دولة هندوسية . وإحدى تلك الحركات ، كانت حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج العتيقة ، إلى جانب إئتلاف قوى جديد يضم الحركيين الهندوس .

وأناحت راشتريا سوايام سيفاك سانج ، الفاعلية والطاقة والكوادر التي تدعم عمل الحزب الجديد . وجندت شبكتها التي تضم عدة آلاف من الدعاة (براشاراك) - أنصار متفرغين ، على قدر من التعليم ، وغير متزوجين - لخدمة حزب بهاراتيا جانانا ، مما أتاح للحزب بين يوم وليلة ، جهازا سياسيا فعالا . ومع ذلك كانت صورة حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج مشوشة في نظر الشعب الهندي . واعتبرها الكثيرون جماعة شبه نازية ، تضم القوميين المتعصبين . وحظيت بالاحترام والإرتباط مع الهندوسية التقليدية من خلال اتحادها مع المجلس الهندوسي العالمي (فيشفاهندوباريشاد) .

فانون الإحراءات الحثائية ، الذي يحدد طريقة تعويض الأزواج لزوجاتهن المطلقات ، وعلى أية حال سعى القانون الجديد لأن يكون متساويا ، بإسماحة للسيدات المسلمات باللجوء للوقف الإسلامي ، والصندوق الخيري ، من أجل الحصول على تعويض مماثل الذي تحصل عليه السيدة الهندوسية في مثل تلك الأحوال . وهاجم الهندوس القانون والعلمانيين وأنصار المساواة بين الجنسين ولكنه أصبح ساريا منذ ٦ مايو ١٩٨٦ .

١٤ - استطلاع الرأي الذي نظمت « الهند اليوم » ، العدد ١٠ ، (٣١ مايو ١٩٩١) صفحة ٣ .

ولم يبدأ المجلس الهندوسي العالمي (فيشفاهندوباريشاد) كمنظمة سياسية . وكانت صلاحته مع حركة راشتريا سوايام سانج في البداية ، محدودة^(١٥) . وقد تأسس في عام ١٩٦٤ ، حينما اجتمع ١٥٠ زعيما هندوسيا في أحد المراكز الدينية بالقرب من بومباي ، ويدعى ساندياني سادانالايا ، بدعوة من رئيس المركز سوامي شينمايانندا^(١٦) . وكان لوامي كثير من الأنصار في المناطق الحضرية الهندية ، في الخارج وفي الولايات المتحدة . وكان يعد من بواح كثيرة ، هندوسيا عصريا ، ولكنه والزعماء الآخرين الذين أسسوا الحركة - ومهم الزعيم السيخي ماستر ناراسينج - كانوا يهتمون بما يعتبرونه النفوذ الضئيل نسبيا ، الذي تحظى به جماعاتهم الدينية على القيم الاجتماعية في المجتمع الهندي^(١٧) . وقرروا إجراء تغيير ، وانتخبوا شينماياناندا أول رئيس للمجلس الهندوسي العالمي ، وشيفرام شانكار ابني أمينا عاما . وكان ابني زعيما لحركة راشتريا سوايام سيفاك سانج منذ فترة طويلة ، ويقول البعض إن الحركة كانت خلف تنظيم المجلس الهندوسي العالمي منذ البداية . في حين يقول الآخرون إن الحركة حققت السيطرة بصورة تدريجية ، من خلال نشاط أنصارها (البراشاراك) ، في تنظيم المجلس الهندوسي العالمي (فيشفا هندوباريشاد) . وأتاح المجلس للحركة - والأحزاب الهندوسية السياسية مثل جان سانج ، وحزب بهاراتيا جانانا - ليس فقط شرعية الإرتباطات مع الجماعات الدينية الكبيرة ، ولكن أيضا الكوادر التي تضم رجال الدين والرهبان ، والعاملين الضروريين .

وظهر تسييس المجلس الهندوسي العالمي (فيشفا هندوباريشاد) بصورة كبيرة في حقبة الثمانينيات . وحظي بالشهرة الوطنية في البداية بتنظيم الإحتجاجات ضد إعتناق جماهير الطبقات الهندوسية السفلى للإسلام في إقليم ميناكشيورام في جنوب الهند في عام ١٩٨١ ، بزعم أن الدول الإسلامية في الخليج ، أرسلت كميات كبيرة من الأموال إلى الهند ، لتشجيع الغارات على المجتمع الهندوسي . وأصبحت الحكومة العلمانية هدفا لغضب الزعماء الهندوس لأنهم إعتبروا أن سياسة الدولة الرامية للحياد الديني ، تحمي تلك الهجمات المسلمة . وفي عام ١٩٨٣ ، حضر أكثر من مليون فرد إلى تيودلهي ، للإشتراك في مسيرة من أجل الوحدة نظمها المجلس الهندوسي العالمي ، تعتبر من أكبر التجمعات الطائفية التي شهدتها التاريخ .

١٥ - أنظر بترقان ديرفير « القومية الهندوسية وحوار التحديث : « فيشفا هندوباريشاد » . وفي كتاب مارتين مارتي ، وسكوت ابلي « دراسة المفاهيم الأصولية » (مطبعة جامعة شيكاغو) .

١٦ - كان تاريخ النشأة ٢٩ أغسطس ١٩٦٤ - وقد تزامن التاريخ في السنة القمرية ، الذي يعتقد أنه مولد الإله كريشنا .

١٧ - سوامي شينما يانداندا ، أحد أفراد طبقة المقاتلين أتباع الإله شيفا . وهو من ولاية كيرالا ، وكان أحد الشطاء أثناء حركة الإستقلال الهندية ، قبل سفره إلى ريشيكيش سعيا للتهديب الروحي . وبالإضافة إلى المركز الرئيس ساندياني سادانالايا اشرام بالقرب من مدينة بومباي تشر عدة مراكز تابعة له في أنحاء الهند . حيث يعلم العقيدة الهندوسية وخاصة قيمة إحترام الذات ، وأخطار المجتمع العلماني . وإنجذب عدد من الأتباع الغربيين الشبان إلى جماعته خلال حقبة السبعينيات وأسست إحدى الجماعات التابعة لحركته فرعا لها في كاليفورنيا ، أثناء حقبة الثمانينيات . وأعبر عن شكري للبروقيسور : أن بير ليدر بجامعة ولاية كاليفورنيا إراه المعلومات التي أناحتها لي بصدد سوامي شينما يانداندا ودعوته .

وتزايدت القوة الدافعة للمجلس الهندوسي العالمي ، مع قضية أخرى هي : السيطرة على موقع المبلد المزعم للإله رام . وفي موقف مماثل للنزاع الجاري بصدد جبل المعبد في القدس ، ارتبطت هذه القضية بالنزاع على مواقع مقدسة معينة . وكان الهندوس المحافظون في وقت ما ، غاضبين بصدد حماية الحكومة لعدد من المساجد المقامة على مواقع المعابد الهندوسية ، ضد الحكم المنفولي . وفي عام ١٩٨٤ ، طالب المجلس الهندوسي العالمي ، بإعادة السيطرة الهندوسية على أكثر من عشرة من تلك المواقع ، وأكبرها موقع مسجد بابري ، الذي بناه أحد ضباط الإمبراطور بابر ، على موقع معبد هندوسي ، في مدينة أيودهايا ، التي تعد في نظر الهندوس ، موطن وعاصمة الملك الإله رام . وعقب استقلال الهند ، في فترة اتسمت بالتوترات بين الهندوس والمسلمين ، يقال إن صورة رام تجلت في المسجد ، لذلك أصر بعض الهندوس على أداء طقوسهم الدينية فيه . واندلعت الإضطرابات بين المسلمين والهندوس ، بصدد العبادة في الموقع ، وحظرت الحكومة كلتا الطائفتين - وفي عام ١٩٨٦ ، بعد أن نادى المجلس الهندوسي العالمي ، بتحرير الإله رام مما أطلقوا عليه ، سجنه المسلم ، حكم أحد القضاء مرة أخرى ، بفتح الموقع للعبادة . وسرعان ما اندلعت المصادمات العنيفة بين المسلمين والهندوس ، مع مطالبة المجلس الهندوسي العالمي بتدمير المسجد أو نقله إلى مكان آخر ، وبناء معبد جديد مكانه .

وارتبط المجلس الهندوسي العالمي في عام ١٩٨٥ ، بمنظمة هندية جديدة ، دهارما سانساد ، ومقرها في كاراتاكا بجنوب الهند . وكانت تضم ٩٠٠ ممثل لعدد من الطوائف الهندوسية وجماعات الرهبان ، الذين كرسوا أنفسهم للقتال من أجل الطهارة الهندوسية ، ونشر القومية الهندوسية . كذلك أقام الصلات مع حركة أخرى واسعة الانتشار ، شيف سينا ، التي نظمت مسيرات الاحتجاج في ولايات ماهاراشترا وجوجارات ، والبنجاب ، وبخصوص ما اعتبرته ، سياسات حكومية موالية للمسلمين والسيخ . وفي عام ١٩٨٦ ، زعم المجلس الهندوسي العالمي ، أن له أكثر من ٣٠٠٠ فرع في أنحاء الهند ، وأن أعضائه أكثر من مليون فرد . وكان يهدف إلى هزيمة السياسيين الذين يشعر بعدم إخلاصهم للقضية الهندوسية ، كما سعى لسن التشريعات لصالح الهندوس .

كذلك واصل المجلس الهندوسي العالمي إصراره على قضية أيودهايا . وبالرغم من أن المساحة الأثرية في الهند نشرت تقريراً في يناير عام ١٩٨٩ ، يفيد بأن الإله رام لم يولد في ذلك الموقع ، استمر الشعب في الإهتمام بالأمر . ووفقاً للاستفتاءات الوطنية في عام ١٩٩١ ، نافست قضية أيودهايا القضايا الاقتصادية ، بوصفها من أكثر الأمور التي تهتم الناخبين الهنود (١٨) . وأدت الأحداث المتعلقة بالنزاع ، إلى مقتل أكثر من ٣٠٠ فرد . كما حدثت مصادمات طائفية في ميروت ، في الفترة من ١٨ إلى ٢٦ مايو ١٩٨٧ ، أدت إلى مقتل أكثر من ١٠٠ فرد (١٩) .

١٨ - كانت مسألة أيودهايا ثالثة القضايا الهامة أثناء الحملة السياسية في عام ١٩٩١ . وكانت القضية الأولى «زيادة الأسعار» والثانية «عدم الاستقرار السياسي» . إنديا توداي ، العدد ١٠ (٣١ مايو ١٩٩١) صفحة ٤ .
١٩ - ذكرت تلك الأرقام صحيفة «انديا توداي» . قدرت جريمة «لوس أنجيلوس تايمز» عدد القتلى في أحداث أيودهايا ، بأكثر من ألف قتيل ، الهند تعتقل زعيم الحزب الهندوسي ، مما يؤدي إلى اشتعال الأزمة ، لوس أنجيلوس تايمز ، ٢٤ أكتوبر ١٩٩٠ ، صفحة ١٢ ، بقلم مارك فاينمان .

وتضاعف ارتباط حزب بهاراتيا جانانا بصورة مباشرة مع المجلس الهندوسي العالمي ، بسبب قضية أيودهايا . وكانت توجد علاقات بين التنظيمين منذ سنوات عديدة ، من خلال منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، التي أناحت كوادرها الطاقة التنظيمية لكليهما . وكان الحزب الهندوسي السياسي العتيق ، جان سانج ، قد اشترك في جبهة موحدة مع حزب جانانا ، ضد حزب المؤتمر في عام ١٩٧٧ . وحينما انفصل حزب جانانا ، اجتمع زعماء حزب جان سانج - مرة أخرى في عام ١٩٨٠ ، ليشكلوا حزب بهاراتيا جانانا . وكان أمين عام الحزب آنال بيهاري فاجايي ، الزعيم السابق لحزب جان سانج . وكانت نائبة رئيس الحزب ، فيجاري راج سكينديا ، وهي سيدة شهيرة مرموقة وعضو سابق في الأسرة المالكة في ولاية جوالپور . واختار حزب بهاراتيا جانانا ، لال كريشنا ادفاني رئيساً له .

وتوضح خليفة ادفاني الكثير بصدد هوية حزب بهاراتيا جانانا . فقد ولد ادفاني في عام ١٩٢٨ ، وترى في كراتشي ، ولكنه اضطر للرحيل عنها في عام ١٩٤٧ ، بعد قيام دولة الباكستان . ونال تعليمه في المدارس الكاثوليكية ، وعمل محامياً وصحفيًا وكان عضواً في حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج . ونادراً ما مارس العبادة في أحد المعابد ، أو إجراء الطقوس الدينية الهندوسية . وفي وقت ما ، كان يأكل اللحوم ، مما يتنافى مع تقاليد النباتيين ، أعضاء الطبقات الهندوسية العليا . وحينما سئل عن سبب إزدياد شعبية حزب بهاراتيا جانانا قال : «إن ذلك لا يرجع للهندوسية الدينية ، بل لأسباب «قومية» أو كما زعم ، لأسباب «وطنية» (٢٠) .

ولم يحظ حزب بهاراتيا جانانا ، في بادئ الأمر ، بتأييد كبير . ففي أول الانتخابات الوطنية التي شارك فيها ، في عام ١٩٨٤ ، فاز بمقعدين فقط ، من مجموع ٥٤٥ مقعداً ، في البرلمان الهندي (لأسباب عملية ، كان الجهاز التشريعي الوحيد للحكومة الوطنية) . وفي انتخابات عام ١٩٨٩ ، فاز حزب بهاراتيا جانانا بـ ٨٦ مقعداً ، وكان مؤيداً لرئيس الوزراء الجديد ف. ب. سينج . بالرغم من أنه لم يكن عضواً في الائتلاف ، من الناحية الفنية) . وفي انتخابات عام ١٩٩١ ، فاز الحزب بـ ١٢٠ مقعداً - بالمقارنة بـ ٢٢٠ مقعداً لحزب المؤتمر الحاكم .

ويرجع نجاح حزب بهاراتيا جانانا الساحق في انتخابات عام ١٩٩١ ، إلى الإغتيال المأساوي لمرشح حزب المؤتمر الرئيسي ، راجيف غاندي (٢١) . وأصبح باستطاعة زعماء حزب بهاراتيا جانانا أن يزعموا أن حزبهم ، هو الآن حزب الاستقرار - وهي من المزاعم التي كان يرددتها راجيف غاندي بصدد حزب المؤتمر . ومع ذلك ، وقبل مقتل راجيف غاندي ، تنبأت المراهات التي جرت في بومباي بشأن الانتخابات ، بأن حزب بهاراتيا جانانا سوف يفوز بأكثر من ١٠٠ مقعد (٢٢) . وكان السبب الرئيسي ، قضية أيودهايا ، وكل ما ترمز إليه .

٢٠ - كما جاء في مقال برنارد واينروب «إزدياد النزعة القومية الهندوسية» ، نيويورك تايمز ، ٩ يونيو ١٩٩١ ، الطبعة الدولية صفحة ١٠ .

٢١ - تم إغتيال راجيف غاندي أثناء الحملة الانتخابية ، في حادث انفجار قنبلة يوم ٢١ مايو ١٩٩١ ، في إحدى مدن جنوب الهند الصغيرة ، تدعى سريريو صبودور ، التي زارها للإلقاء خطاب وأشار الإنهائمات إلى الأفراد التاميل ، في الحركة الانفصالية السريلانكية .

٢٢ - «انديا توداي» ، العدد ١٦ ، العدد ١٠ (٣١ مايو ١٩٩١) صفحة ٥٩ .

وفي العام السابق للانتخابات ، في أكتوبر عام ١٩٩٠ ، انضم أدفاني إلى المجلس الهندوسي العالمي ، في دعوته لجميع المخلصين الهندوس في كافة أنحاء البلاد ، بأن يصنعوا قوالب الطوب والمجى بها إلى أيوديا ، للمشاركة في إعادة بناء المعبد ، فوق موقع مسجد بابري . في المكان المزعم ، لمولد الإله رام . وحاول أدفاني القيام بمسيرة إلى الموقع ، وطالب الحكومة بنقل المسجد بكرامة واحترام ، إلى موقع آخر مجاور (٢٣) . ولكن قبل إقتراب أدفاني من أيوديا ، قامت الحكومة باعتقاله ، ومعه عشرون ألفا من المتطوعين الهندوس (منهم سكينديا نائب رئيس حزب بهاراتيا جاناتا) ، الذين كانوا مستعدين للزحف على المسجد . واثار ذلك ، سحب حزب بهاراتيا جاناتا تأييده البرلماني ، عن سينج رئيس الوزراء مما أدى إلى سقوط حكومة الجبهة الوطنية التي يرأسها ، واستمر النزاع حول موقع أيوديا ، مما أسفر عن مقتل أكثر من ثلاثين فردا من المسلمين والهندوس . وقال سينج في حديث تلفزيوني بعد سقوط الحكومة « إنني مستريح الضمير » ، وأكد أنه قام « بالتضحية بأعلى منصب ، من أجل وحدة البلاد ، ومن أجل المضطهدين » (٢٤) .

وأصبحت أيوديا رمزا لكلا الطرفين . وبالنسبة لسينج ، كانت بمثابة اختبار للإرادة وللولة العلمانية ، في التمسك بسياسة الحياد فيما يتعلق بالقضايا الدينية . بيد أن خلف تلك السياسة ، يكمن سبب أساسي أهم هو : طبيعة الهند كدولة عصرية . وفي خطاب ألقاه أثناء الأزمة ، ذكر سينج نضال موهانداس غاندي من أجل الوحدة الهندوسية والمسلمة ، حينما أصبحت الهند مستقلة . وقال إنه مثل غاندي ناضل من أجل « بقاء الهند أمة علمانية » (٢٥) . وتذكر عدد من الدارسين في كتاب صادر إثر أحداث أيوديا ، جواهر لال نهرو ، حينما إتفقوا في الرأي مع سينج ، بأن أيوديا تتعلق بالضرورة بمقدرة السياسات على البقاء بعيدا عن الدين (٢٦) .

وعلى الجانب الآخر ، رأى زعماء المجلس الهندوسي العالمي وحزب بهاراتيا جاناتا . أيوديا بوصفها رمزا لعجز الحكومة عن الوقوف إلى جانب الأغلبية الهندوسية ، والإنحياز لمصالح الأقلية الدينية . ومن وجهة نظر حزب بهاراتيا جاناتا ، فإن هذا الموقف يعد معادلا لبيع روح البلاد ، من أجل الحصول على أصوات الناخبين المسلمين . وخلف موقفهم ، تكمن الرغبة في جعل الهند هندوسية ، بدلا من كونها دولة علمانية . وبصورة غريبة ، يبدو أدفاني متفقا مع سينج والوطنيين العلمانيين الآخرين ، بشأن أهمية توحيد الهند . وكان الاختلاف الرئيسي في أن فكر سينج يقتضي أن العلمانية فقط هي القوة الموحدة ، في حين كان أدفاني وزملاؤه مقتنعين تماما ، بأن ثقافة الهند

٢٣ - كما جاء في مقال سانجوي هازاريكا « الأصولية الهندوسية تهدد الحكومة الهندية بشأن المعبد » ، نيويورك تايمز ، ١٨ أكتوبر ١٩٩٠ ، الطبعة الدولية ، صفحة ١ .

٢٤ - كما جاء في مقال مارك فاينمان « الهندوس يقتحمون المسجد : مقتل ٣٢ فردا في الصراعات الهندية » ، لوس أنجلوس تايمز ، ٣١ أكتوبر ١٩٩١ ، صفحة ١ .

٢٥ - كما جاء في مقال فاينمان « الهند تعتقل زعيم الحزب الهندوسي » ، صفحة ١٢ .

٢٦ - ساريفالي جوبال « مقدم كتاب « شرح المواجهة : قضية مسجد بابري (نيودلهي ، كتب بشجوين ، ١٩٩١) » ، صفحة ١٣ .

الهندوسية وحدها هي التي تتيح تماسك الأمة ، وإقامة أسس التقدم الحديث . وبهذا السبب استطاع أدفاني بأن يصرح بأن « السياسيين في الهند لا يحظون بالإحترام » ، لأنهم ليسوا سوى « إنتهازيين » . ولذلك ، كما زعم ، فإن أنصاره تحركهم المبادئ وأن حزبه منظم تماما ، وأنه الوحيد الذي يعتقد « وجهة نظر قومية » (٢٧) . وفي إجتماعات الحزب في مايو عام ١٩٩٢ ، جاء ذكر موهانا نداس « المختلفة عن الرأسمالية والشيوعية » (٢٨) .

ولكن فور تولي القوميين الهندوس للسلطة في عدة ولايات في عام ١٩٩١ ، لمسوا صعوبة التمسك بكل من مفاهيمهم الدينية ومقاليدهم السلطة . وفي ولاية أوتار براديش ، إحدى الولايات التي فاز فيها حزب بهاراتيا جاناتا ، كان رمز ورطتهم السياسية ، مرة أخرى ، هي أيوديا . وأصبحت المدينة الكائنة في أوتار براديش ، المستفيدة من أحد مشروعات حكومة بهاراتيا جاناتا ، الرامية للتطوير الحضري : إذ قامت بشراء الأراضي المحيطة بموقع المسجد المتنازع عليه ، بزعم إقامة المرافق من أجل السائحين والحجاج - « العمل الذي أثار غضب المسلمين ، والهندوس المعتدلين الذين اعتبروا ذلك ، حيلة ترمي للإستيلاء على المسجد . في الوقت ذاته ، نفذ صبر بعض أتباع حزب بهاراتيا جاناتا من الهندوس الراديكاليين « الأولاد » كما يطلق عليهم الزعماء - إزاء تلك الإستراتيجية البطيئة الرامية للإستيلاء على الموقع ، وشنوا حملة فورية لاحتلاله . وفشل الهجوم ، ولكن الحادث أخرج الحكومة بصورة كبيرة ، وأدى إلى إنقسام الحركة القومية الهندوسية (٢٩) . وفي عام ١٩٩٢ ، تجاهلت الحكومة ذرائعها وحولت ملكية الأراضي ، إلى المجلس الهندوسي العالمي ، وبدأت في بناء معبد ، ولكن المسجد ظل في موقعه .

وتشير تجربة حزب بهاراتيا جاناتا في ولاية أوتار براديش إلى أن القوميين الدينيين الذين يستهدفون السياسيين العلمانيين ، بوصفهم المشكلة ، سوف يطبقون في الواقع كثيرا من سياسات نظرائهم السياسيين العلمانيين ، حينما يتولون السلطة . ولا تتغير سوى العبارات البلاغية في وصف ما يحدث . وذلك يكفي بالنسبة لبعض الحركيين الدينيين ، في حين يعد ذلك في نظر الآخرين رمزا مميزا . ولهذا ، يتوقع حزب بهاراتيا جاناتا ، أن يجد نفسه هدفا للحركيين الدينيين الآخرين ، حيث يزداد اعتباره جزءا من السلطة ، بدلا من كونه يمثل عصابة من المتمردين .

٢٧ - كما جاء في مقال برنارد وايتروب « ازدياد النزعة القومية الهندوسية » ، صفحة ١٠ .

٢٨ - أ. ب. فاجباني ، زعيم حزب بهاراتيا ، جاناتا ، كما جاء في مقال ف. ما هوركار « الإنسانية الغائبة : حزب بهاراتيا جاناتا يسعى لإكتساب مكانة جديدة « أنديا توداي » ، ٣١ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ١٦ .

٢٩ - ديليب أواشي ، وشاهناز انكليز اريا ايار ، حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، وحزب بهاراتيا جاناتا ، وفيينا هندوباريشاد : العائلة الهندوسية المنقسمة ، « انديا توداي » ، ٣٠ نوفمبر ١٩٩١ ، صفحات ١٤ - ١٩ .

حرب السيخ ضد كل من القوميتين العلمانية والهندوسية

نظم حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسي القومي ، في يناير عام ١٩٩٢ ، قافلة من السيارات ، في مسيرة وحدوية ، تقوم برحلة من أقصى جنوب الهند ، إلى أقصى شمال البلاد ، على أمل حشد التأييد الشعبي ، لدعوتها من أجل الوحدة الثقافية . وحينما وصلت الحافلات إلى مدينة بهاجورا في ولاية البنجاب ، انقضت عليها جماعة من المقاتلين السيخ ، مما أسفر عن مصرع خمسة من أفراد المسيرة ، وإصابة ستة عشر آخرين (٣٠) . ومن وجهة نظر هؤلاء المقاتلين السيخ ، كان نوع الوحدة الهندوسية ، التي يدعو إليها حزب بهاراتيا جاناتا ، هي بالضبط ما يرفضونه ، إلى جانب فكرة حزب المؤتمر بشأن الأمة العلمانية الموحدة . وبالنسبة لهؤلاء السيخ ، يعد كل من الحركتين الهندوس والسياسيين العلمانيين ، أغبياء وخطرين : وكلاهما يهدد الطموحات القومية للسيخ ، من أجل إقامة دولة خاصة بهم (٣١) .

يبد أن لهجة السيخ تماثل بصورة مذهلة ، في كثير من الأحيان ، ما يردده القوميون الهندوس . وسمعت أحد أمثلة ذلك ، في حجرة مظلمة ، متواضعة الأثاث ، خلف أحد المراكز الرئيسية للسيخ في نيودلهي ، حينما أخذت حفنة من الشبان السيخ المنفعليين ، تشرح لي لماذا أصبح بطلهم - جرنيل سينج بيندرا نوال الواعظ المتشدد ، الذي سقط شهيدا من أجل قضية السيخ المتطرفة ، في عام ١٩٨٤ - رمزا لهم ، في معارضتهم الراديكالية للحكومة الهندية . وقالوا لي ، إن الذي يجذبهم إليه ، ليس فقط مفاهيمه ، ولكن أيضا إلتزامه الديني . وقد لقي مصرعه من أجل عقيدته (٣٢) . والزعماء الآخرون ليسوا سوى سياسيين ، لا يعملون إلا من أجل أنفسهم . ونفس هذا الانتقاد ، كان يتردد في كثير من الأحيان ، في أوساط الحركات الهندوسية ، مثل راشتريا سوايام سيفاك سانج ، وبهاراتيا جاناتا : المفاهيم العلمانية من الأعمال المشنومة ، التي تخدم الذات .

٣٠ - مسيرة الوحدة ، بقيادة زعيم حزب بهاراتيا جاناتا ، مودلي مانوهار جوشي ، استمرت تجاه الشمال حتى حدود كشمير ، حيث لم يسمح لهم بالمرور لأسباب أمنية . وسافر جوشي عن طريق الجو إلى سرينجار عاصمة كشمير ، لإستكمال المسيرة . وفي عام ١٩٩١ ، جرى حادث مماثل أثناء نزاع أيوديا ، حينما قامت جماعة من الطلاب الهندوس الشبان ، في مدينة شانديجار عاصمة البنجاب ، بالإضراب عن الطعام ، تعبيرا عن تأييدهم لقضية حزب بهاراتيا جاناتا ، إلا أن جماعة من السيخ المتطرفين ، قتلتهم رميا بالرصاص .

٣١ - يعتقد بعض أفراد السيخ ، على أية حال ، أنهم يشتركون في أمور كثيرة مع حزب بهاراتيا جاناتا ، أكثر مما يشتركون مع حزب المؤتمر العلماني . ولهذا السبب أبدوا حزب بهاراتيا جاناتا في انتخابات عام ١٩٨٩ ،

حديث مع جاز فيندر سينج ، عضو فرع دلهي ، بإتحاد الطلاب السيخ الهند (جماعة مهنا شاولا) ، والذي جرى في معبد راكاجانج في نيودلهي في يوم ١٣ يناير ١٩٩١ .

ويصرح زعماء السيخ ، مثل نظرائهم الهندوس ، بأن المفاهيم الدينية تتيح بديلا إيجابيا . وقال لي أحد كبار الرهبان السيخ السابقين ، « تستطيع المفاهيم أن تكون شيئا جميلا (٣٣) ، ولكنها يجب أن تكون النوع الصحيح من المفاهيم » . وكان يعني بذلك ، المفاهيم المختلطة بالدين ، حيث « يهيمن الدين على المفاهيم » ، بدلا من العكس (٣٤) . وكان يشعر بأن بيندرا نوال يمثل هذا النوع من المفاهيم . ولهذا السبب ، كما قال ، يحمل الشبان المنحتمون في كافة أرجاء البنجاب ، صور بيندرا نوال إلى جانب أسلحتهم الآلية ، أثناء تحركهم من قرية إلى أخرى ، تحت ستار الظلام .

ويوصف بطلهم بيندرا نوال في بعض الأحيان ، من جانب الصحافة والسياسيين العلمانيين الهند ، بأنه عدو الهندوسية ، وأن دعوته ليست إلا من سموم الكراهية الطائفية . ومع ذلك ، كان بيندرا نوال أثناء أوج مجده في حقبة الثمانينيات ، حريصا على الدوام بأن يؤكد عدم عداوته للهندوسية . وقال « أنا أدعو لوحدة السيخ والهندوس » (٣٥) . والذي يحترمه - في الواقع يشتر مناهم - هم « أعداء الدين » . ومن هؤلاء « تلك السيدة التي ولدت في منزل البراهمين (أبناء الطبقة العليا الهندوسية) - ويقصد بتلك العبارة أنديرا غاندي - والكفار الذين إرتدوا عن الطائفة السيخية المؤمنة » ، ونحشوا عن مغريات الحياة الحديثة .

ويبدو وصف بيندرا وال لإنديرا غاندي وكأنه يقصد به أيضا السياسيين العلمانيين والهندوس - السياسيين العلمانيين بسبب حزبها - والسياسيين الهندوس ، بسبب طبقها الاجتماعية - فقد كان في الواقع يعتبر الإثنين ، عدوا توأما . وكان يعبر عن عقيدة كثير من السيخ : إن المفاهيم العلمانية في الهند ، هي في الحقيقة ، شكل من الهيمنة الثقافية الهندوسية . وكان الكثيرون من السيخ يخشون مما يعتبرونه الثقافة الهندوسية ، حتى أنهم يتضايقون حينما يقرر الدارسون أن أصول عقيدتهم تنتمي إلى البيئة الهندوسية ، خلال العصور الوسطى . وكما ذكرنا فإن مؤسس العقيدة السيخية ، جورونانك ، كان أحد القديسين الزاهدين الورعين ، أعضاء الحركة البهاكتية في القرون الوسطى (٣٦) . ويفضل كثير من السيخ ، إعتباره ممن لا تربطهم صلات لاهوتية جوهرية بالتقاليد الهندوسية التي سبقتة .

٣٣ - حديث دار مع دارشام سينج راجي ، ١٣ يناير ١٩٩١ ، نيودلهي .

٣٤ - مقابلة مع راجي .

٣٥ - جرنيل سينج بيندرا نوال ، « خطاب لطائفة السيخ » ، نص خطبة ألقاها في المعبد الذهبي في نوفمبر ١٩٨٣ ، وترجمها رانبير سينج ساندو في أبريل ١٩٨٥ ، وقامت بتوزيعه الجمعية الدينية والتعليمية السيخية في كولومبوس ، أوهايو . صفحة ١٠

٣٦ - من أجل دراسة موجزة للمعلم الروحي السيخي نانك ، وعلاقته بالقديسين المتعبدين الآخرين ، أنظر ترجمة جون ستراون هول ، « مارك بورجنسان لقصائد قديسي الهند (نيويورك ، مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٨٨) . وأبرز الأعمال الدراسية الخاصة بحياة المعلم الروحي نانك وكتابات ، كتاب و . هـ . ماكلود

والمعلم الروحي نانك ، والديانة السيخية » (أكسفورد ، مطبعة كلاوندون ١٩٦٨) . وسواء إهتم المعلم الروحي نانك بالفعل ، بالمسائل الاجتماعية وقضايا المجتمع في عصره ، فإن ذلك من الأمور التي تستحق

الدراسة .

وسواء اعتقد جورونانك ، أنه شخصية فذة ، أم لا ، فإن الحركة التي خلقها ازدادت أهمية
بكونها طائفة منفصلة مميزة . ويرجع ذلك إلى حد ما ، إلى أن الزعماء العسكريين المفلوجين اضطروا
كذلك ، بالإضافة للنفوذ الثقافي للجانيين - طبقة ملاك الأراضي قوى السيطرة في ولاية البنجاب ،
الذين بدأوا في الانضمام للطائفة السيخية ، في نهاية القرن السادس عشر . وكان الجانيون معارضي
أشده ، وفرضوا تقاليدهم العرفية وشعائرتهم على طائفة السيخ بأكملها (٣٧) . وقد رأس المعلم
العاشر والأخير ، في سلسلة الزعماء التاريخيين لطائفة السيخ ، جورو جويند سينج ، جيشا
العدد ، حيث اعتبر الشهادة أعلى درجات الشرف . وتضم الرموز التي يقال أن جورو جويند سينج
فرضها على أتباعه في عام ١٦٩٩ ، وظلت ذات معنى للمؤمنين ، رموز القتال ، مثل السيف
والسوار الذي يضعونه فوق القبضة . والرمز الذي ما زال يتمسك به السيخ المعاصرون ، هو الخنجر
ذو الحدين ، تحيط به دائرة يتوجها سيفان .

وهكذا ، نشأت طائفة السيخ من جماعة قليلة من المؤمنين بمعلم زاهد ، كي تصبح جيشا
تابعا لمملكة خاصة بهم ، وفي أوائل القرن التاسع عشر ، دمج المهراجا رانجيت سينج ، الذي
شملت مملكته معظم البنجاب ، وظلت قائمة حتى أواسط القرن التاسع عشر ، ممتلكات وجيوش
السيخ . وكان آخر الأقاليم الهندية التي خضعت للبريطانيين ، بعد سلسلة من الحروب .

وشهدت بداية الحقبة الإستعمارية البريطانية ، تدهور الطائفة السيخية ، إلى أن بدأت حركة
إصلاحية في عام ١٨٧٣ ، تهدف لإحياء التقاليد ، وفرض معايير للعقيدة وممارستها . وتلك الحركة
كانت تهتم بوجه خاص ، بما اعتبرته ، من المفاهيم الهندوسية المصطنعة ، التي إنتشرت في
المعبد الذهبي ، وفي الأضرحة السيخية ، وأماكن الاجتماعات الدينية (جورد وارس) . وفي
عام ١٩٢٠ ، بدأت جماعات من السيخ ، تدعو لإجراء إصلاحات ، في إدارة الأماكن الدينية
(الجورد وارس) ، وتطالب بطرد العناصر التي كانت تسيطر على الأضرحة ، ومنهم طائفة
الأوداسيس (الطائفة التي تنسب أصولها لابن جورونانك ، وتقدس آلهة الهندوس ونصوصهم ،
وتؤمن بجورو نانك ، دون باقي المعلمين السيخ التسعة الآخرين) .

ورضخت الحكومة البريطانية لتلك المطالب في عام ١٩٢٥ . وشكلت مجلسا للسيطرة
والإدارة (شيروماني جورداوارا باربانداك) أي اللجنة المركزية لإدارة الأماكن الدينية
(الجورداوارا) ، وتضم ممثلين متخيين . وأصبحت تلك اللجنة ساحة للسياسات السيخية .
وأحدى جماعات تلك الحركة الإصلاحية ، جماعة أكلي دال (جماعة الخالد الوحيد) ، شكلت
فيما بعد حزبا سياسيا . وبعد الإستقلال نافست في الإنتخابات من أجل المقاعد النيابية ، وكانت
تشارك حزب المؤتمر ، في القدرة على تشكيل الحكومات في الولاية .

ودعم السياسيون السيخ ، مثل زعماء الأقليات الدينية الآخرين ، نضال الهند من أجل
الإستقلال عن البريطانيين ولكنهم مثل محمد علي جناح والمسلمين والآخرين ، كانوا يخشون من

٣٧ - أنظر محاضرة (و . هـ . ماكلود المعنوية) تطور مجتمع السيخ : خمس محاضرات ، (أكسفورد ، مطبعة
كلارندون ١٩٧٦) صفحات ١-١٩ .

سيطرة الغوשים الهندوس ، على حركة الإستقلال (٣٨) . بالإضافة إلى أن قيام دولة باكستان ، أدى
إلى زيادة آمال الكثير من السيخ ، في إقامة دولة مستقلة خاصة بهم .

وجاء الإستقلال بقدر ما من خيبة الأمل ، لكثير من السيخ الذين ساندوا النضال ضد
البريطانيين . وشعروا بأنهم مستبعدون من السياسات القومية ، بل لم تتح لهم السيطرة على المنطقة
الخاصة بهم في الهند ، لأنهم يمثلون أقل من نصف عدد الناخبين في ولاية البنجاب . وفي حقبة
الخمسينات ، أسوا حركة سياسية جديدة تدعو إلى إعادة رسم الحدود في ولاية البنجاب ، بحيث
تضم المتحدثين باللغة البنجابية دون غيرهم ، وهو مطلب مساو للدعوة لإقامة دولة ذات أغلبية من
السيخ ويادر الزعيم المرموق في تلك الفترة ، سانت فاتح سينج ، بالاضراب عن الطعام ، وهدد
بأن يقدم نفسه قربانا على سطح أكال ناكات بالمعبد الذهبي (عرش القديس الخالد ، وهو مبنى
يضم التنظيمات السيخية الرئيسية) . ورضخت الحكومة الهندية برئاسة أنديرا غاندي ، وقامت في
عام ١٩٦٦ ، بتقسيم ولاية البنجاب القديمة إلى ثلاث ولايات ، منها ولايتان ، هاريانا وهيماتشال
براديش ، تضمآن أغلبية هندوسية ، وولاية جديدة صغيرة ، بها أغلبية من السيخ .

وكان للحركة العنيفة التي اندلعت في حقبة الثمانينات ، بعض الروابط بتلك الحملات
السابقة ، الرامية للحكم الذاتي السيخي ، وللسلطة السياسية ، ولكنها كانت بصورة متعددة أكثر
تعصبا ، وأكثر تدينا (٣٩) . وبدأت الحركة أثناء صدام جرى في عام ١٩٧٨ ، بين جماعة من
السيخ ، وبين طائفة النيرانكاريس ، وهي طائفة منشقة عن التقاليد السيخية ، وتبع تعاليمها
الخاصة . وكان زعيم السيخ الذين هاجموا أفراد النيرانكاريس هو بيندرا نوال ، أحد الوعاظ
الرفيعين الشبان ، الذي انضم في سن مبكرة إلى مدرسة دامداس ناكسال الدينية ، وهي بمثابة مركز
للعادة ، كان قد أسسه الشهيد السيخي العظيم بابا ديب سينج ، وأصبح يرأسه بيندرا نوال . ووجد
بيندرا نوال أن عبادة النيرانكاريس ، لأحد الزعماء الدينيين الأحياء ، من الأمور الوقحة
الاستفزازية . وأدى العنف المتزايد بين الطائفتين ، إلى مقتل بعض الأفراد من كلا الطرفين . وفي
عام ١٩٨٠ ، جرى إغتيال الزعيم الديني (الجورو) لطائفة النيرانكاريس . وكان بيندرا نوال متهما
باقتراف الجريمة ، ولكن التحقيقات برأته .

ثم أصبح بيندرا نوال متهما بتنظيم جديد ، الدال كاسا (جماعة المتطهرين) ، التي كان
بؤيدها الإبن الأصغر لرئيسة الوزراء ، سانجاي غاندي ، وزعماء آخرين في حزب المؤتمر ، منهم
زايل سينج رئيس الهند . وكان المفترض أن تكون بديلة للجنة المركزية لإدارة الأماكن الدينية

٣٨ - أنظر إيمري « تحدى السيخ للدولة الهندية » ، في كتاب صراع المدن الفاضلة صفحات ١١٣ - ١٣٢ .
٣٩ - من أجل دراسة جيدة لازمة البنجاب في حقبة الثمانينات والأحداث التي أدت إليها ، أنظر كتاب مارك تولى ،
وساتيش جاكوب « أمريتزار : آخر معارك السيدة غاندي » (لندن ، كيب ، ١٩٨٥) . كذلك من الأعمال
المفيدة كتاب أمارجيت كور « قصة البنجاب » (نيودلهي ، رولي بوكس إنترناشيونال ، ١٩٨٤) ، وكتاب
كولديب نايار ، وخواشوت سينج « مأساة البنجاب : عملية النجم الأزرق وما بعدها » (نيودلهي ، فيشيون
بوكس ، ١٩٨٤) .

(الجوردارا)، ولكنها لم تنجح بالمرّة. وفي عام ١٩٨١، تم اغتيال أحد أصحاب سلطة الجرائد الهندوسية في البنجاب، ممن كانوا يتقدّمون بيندرا نوال وأشارت الاتهامات مرة أخرى إلى بيندرا نوال وردا على اعتقاله، وإتلاف أوراقه الشخصية تحول بيندرا نوال ضد الحكومة. وفي العام، باختطاف إحدى طائرات شركة الخطوط الهندية، في الباكستان. وبدأت أعمال العنف ودلت مواظ بيندرا نوال على مشاعره الدينية، وآثارها السياسية^(٤٠). وأخذ يدعو أتباعه إلى جولانه، للحفاظ على عقيدتهم في وقت المحنة ويردد المخاوف الشائعة في أوساط السيخ، بأنهم سوف يفقدون هويتهم في بحر العلمانية، أو في موجة الهندوسية العارمة^(٤١). وأحدى قطاعات الأكثر شيوعا، إحياء الطائفة السيخية. واستخدم للدلالة على الطائفة، كلمة قوم، التي تعني أمة^(٤٢). أما بخصوص فكرة دولة خاليستان، أي وطن منفصل للسيخ، فقد قال بيندرا نوال، الذي لا يؤيدها ولا يعارضها على السواء^(٤٣). بيد أنه أيد مفهوم السيخ بصدده «ميرى بيرى»، الذي يشير إلى ارتباط السلطة الروحية بالسلطة الدنيوية^(٤٤). وتخيل إندلاع حرب كبرى في الوقت الحاضر، بين الخير والشر «حرب من أجل عقيدتنا، ومن أجل أمة السيخ، والمظلومين»^(٤٥).

- ٤٠ - من أجل تحليل مفصل لأحداث بيندرا نوال، انظر كتاب مارك يورجنساير «منطق العنف الديني»، جوردال الدراسات الإستراتيجية ١٠، العدد ٤ (ديسمبر ١٩٨٧) وأعيد طبعه في كتاب ديفيد س. رابوبورت «دليل المنظمات الإرهابية» (لندن، فرانك كاس ١٩٨٨).
- ٤١ - يرد العديد من الكتاب السيخ المعاصرين مخاوفهم إزاء تلاشي العقيدة السيخية في الديانة الهندوسية، ومنهم أشهر كتاب السيخ خورشوات سينج. انظر على سبيل المثال الفصل الأخير من كتابه «تاريخ السيخ» المجلد الثاني (مطبعة جامعة برينستون، نيو جيرسي ١٩٦٦) وفي كتاب ناياروسينج «مأساة البنجاب، صفحات ١٩-٢١، يعزو كثير من مشاكل البنجاب في أوساط حقبة الثمانينيات، إلى ضياع هوية السيخ.
- ٤٢ - كلمة قوم ترجع للتراث الفارسي الإسلامي، وأصبحت حزوا من المصطلحات السيخية، التي تعبر عن الشعور بالقومية الدينية. ومن أجل دراسة المفهوم السياسي لهذا المفهوم في البنجاب، انظر كتاب مارك يورجنساير «الدين كمفهوم اجتماعي: الحركة ضد المحظور في البنجاب المعاصر»، (بيركلي ولوس أنجلوس مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٣) صفحة ٤٥.
- ٤٣ - بيندرا نوال «رسالة للطائفة السيخية»، صفحة ٩. ازدادت الدعوة لإقامة دولة خاليستان، بصورة كبيرة في أوساط السيخ الذين يعيشون في الخارج. وستعرض التقرير التفصيلي الذي أعدته وزارة الداخلية الهندية، للحكومة الهندية، حملة جاجيت سينج شوهان من أجل إقامة دولة سيخية انفصالية أثناء منفاه في لندن، وهو بعنوان «تحريض السيخ لإقامة دولة خاليستان». وتم طبع التقرير مرة أخرى في كتاب نايار، وسينج «مأساة البنجاب»، صفحات ١٤٢-١٥٥.
- ٤٤ - بصدده استخدام بيندرا نوال «ميرى بيرى»، انظر جويس بيتي جرو «البحث عن مملكة جديدة في لاهور»، باسيفيك أفيرز ٦٠، العدد ١ (ربيع ١٩٨٧).
- ٤٥ - حاريل سينج بيندرا نوال، «محاضرتان»، ألفاهما في ١٩ يوليو، و٢٥ سبتمبر ١٩٨٣، وترجمتهما من النسخ الأصلية المسجلة على أشرطة الفيديو، ر. س. شانلو، وقام بتوزيعهما المجلس الديني والتعليمي السيخي كولومبوس، أوهايو، صفحة ٢.

وناشد أتباعه الشباب، بأن ينهضوا لقيادة قوى الحق وأكد لهم أن «الجوردارا، أي الكاهن الأكبر سوف يمنحهم القوة»^(٤٦). وبحلول عام ١٩٨٣، نمت قوة بيندرا نوال، والمخاوف الناجمة عنها، بصورة هائلة، مما أدى إلى إقالة أنديرا غاندي، حكومة البنجاب، وتوليها حكم الولاية مباشرة من نيودلهي. وشكل بيندرا نوال حكومة بديلة تابعة له. مقرها في المعبد الذهبي، أكثر الأماكن قدسية بالنسبة لطائفة السيخ، في مدينة أمريتزار. وكان زعيم جماعة الواحد الخالد (أكالي دال)، سانت هارشانده لونجوال محاصرا أيضا في جناح منفصل بالمعبد الذهبي، حيث أنه كان على خلاف مع بيندرا نوال، مما أسفر عن عدد من القتلى في كلا المعسكرين. وبين حين وآخر، كانت جماعة أخرى من السيخ، تتقدم للحكومة بقوائم المطالب الخاصة بها ولكنها كانت دائمة الخلاف فيما بينها بصدده مضمون تلك القوائم. بالإضافة إلى أن القضية الأهم كانت تتعلق بالشرعية السياسية للهوية السيخية - القومية الدينية - ولذلك كانت المطالب المحدودة، بصورة ما، لا تتصل بالقضية الأساسية وفشل المسؤولون الحكوميون الذين ركزوا على تلك المطالب، في إجراء تسوية من خلال التفاوض. وفي عام ١٩٨٤، وقبل مدة وجيزة من إصدارها الأمر للجيش الهندي، بإقتحام المعبد الذهبي، عدت أنديرا غاندي الغاضبة، كل المساعي التي قامت بها، من أجل تحقيق مطالب السيخ وتساءلت «ما المزيد الذي تستطيع أية حكومة، القيام به»^(٤٧).

وتفانم الوضع تماما، في ٥ يونيو عام ١٩٨٤، حينما أرسلت السيدة أنديرا غاندي القوات إلى المعبد الذهبي، في عملية تسمى «النجم الأزرق» وقتل أثناء تلك العملية العسكرية العنيفة، والتي استغرقت يومين، أكثر من ٢٠٠٠ فرد آخر، منهم عدد من العابدين الأبرياء. وكان بيندرا نوال أحد أوائل القتلى. وتم اعتقال لونجوال. وفرغ السيخ، ومنهم المعتدلون، المتشرون في كافة أرجاء العالم، من منظر أفراد الجيش الهندي وهم يدنسون أماكنهم المقدسة، ويطلقون النيران على جدران المعبد الرخامية الرائعة. وإنقاما من هذا الإتهام للمعبد الذهبي، قام إثنان من الحراس الخصوصيين لإنديرا غاندي، باغتيالها في ٣١ أكتوبر عام ١٩٨٤^(٤٨). وفي اليوم التالي، قتلت الجماهير الغاضبة أكثر من ألفي فرد من السيخ، في نيودلهي وأماكن أخرى^(٤٩).

- ٤٦ - بيندرا نوال «رسالة للطائفة السيخية»، ١.
- ٤٧ - أنديرا غاندي «لانسكوا الدماء، إنبؤا الكراهية»، إذاعة الهند، ٢ يونيو ١٩٨٤، وأعيد طبعها في كتاب ف. شوبرا، و. ر. ك. ميشرا، ونيرومال سينج «آلام البنجاب» (نيودلهي، باتريوت مابليشرز، ١٩٨٤) صفحة ١٨٩.
- ٤٨ - انظر ريتو سارين «اغتيال أنديرا غاندي»، (نيودلهي، بنجوين بوكس، ١٩٩٠).
- ٤٩ - توجد أدلة كثيرة على أن أفعال المتظاهرين، كان ينظمها، أو على الأقل يساندها السياسيون المعارضون للسيخ. انظر تقرير «من هم المذنون»، الذي أعدته لجنة التحقيق في أسباب وأثار المظاهرات التي اندلعت في دلهي في الفترة من ٣١ أكتوبر حتى ١٠ نوفمبر. (دلهي: الإتحاد الشعبي للحقوق الديمقراطية، الإتحاد الشعبي للحريات المدنية، ١٩٨٤) ودراسة تأملية المشوقة، بصدده المظاهرات الثلاثة التي اندلعت في جنوب آسيا وتتضمن مظاهرة دلهي في نوفمبر ١٩٨٤. ستانلي ج. تامباه «توجيه الجماهير: العنف العرقي في جنوب آسيا» (بيركلي، ولوس أنجلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا، على وشك الصدور).

وعقد راجيف غاندي الذي أصبح رئيسا للوزراء ، بعد مقتل والدته ، إتفاقا مع لونغووال في عام ١٩٨٥ ، من أجل إنهاء أعمال العنف . ولكن جرى اغتيال لونغووال نفسه ، وعلى الأرجح بواسطة أعضاء معسكر بيندرا نوال وذلك في نهاية العام ذاته .

ومنذ ذلك الحين ، لم ينفذ إتفاق راجيف ولونغووال بالكامل ، كذلك لم تنته أعمال العنف في البنجاب . وأصبح أتباع بيندرا نوال أكثر صرامة ، وازداد نشاطهم من أجل القضاء على الزعماء الدينيين أنصار لونغووال والذي كان يتزعمهم سورجيت سينج بارنالا ، رئيس وزراء البنجاب . وزعماء السيخ المعتدلين الآخرين . وفي عام ١٩٨٧ ، حاول هؤلاء الزعماء المعتدلون ، القيام باستراتيجية شجاعة من أجل التسوية ، بتعيين بعض الزعماء الدينيين المتعاطفين مع قضية المتطرفين ، في مجلس الخمسة الذي كان يتخذ القرارات المتعلقة بالمسائل الدينية الخاصة بطائفة السيخ . (ويذكر هؤلاء بصورة خاطئة في الصحافة ، بوصفهم كهنة الطائفة السيخية الخمسة - وهو وصف خاطئ للغاية ، لأن الطائفة السيخية هي طائفة طبقية ، والوظيفة الدينية للكاهن الذي يسمى جرانتي في هذا المجال ، هي وظيفة متواضعة ، بالمقارنة بدور المنشد في الديانة اليهودية) .

وأعلن مجلس الخمسة المعين حديثا ، تأييده لإقامة دولة خاليستان ، ولرئيس الوزراء المعزول بارنالا . واستقالة أقل الزعماء الدينيين الخمسة راديكالية من منصبه ، وأصبح جاسير سينج رود ، ابن شقيق الشهيد بيندرا نوال ، زعيما (اجائيدار) للمجلس (أكالتاكات) . وسيطرت قوة خاليستان الفدائية ، وقوة تحرير خاليستان والجماعات المتطرفة في إتحاد الطلاب السيخ في عموم الهند ، بصورة مباشرة على القيادة الرسمية لطائفة السيخ . وازدادت أعمال العنف في القرى ، ومع شهر يناير عام ١٩٨٨ ، أصبح المتطرفون يقتلون أكثر من مائة شخص شهريا .

وأصبح المعبد الذهبي مرة أخرى ، مخبأ للمسلحين الذين يبحثون عن مكان آمن من الشرطة . ومرة أخرى ، إقتحمت قوات الأمن الهندية المعبد الذهبي ، لردع المتطرفين . وفي ٢٨ مايو عام ١٩٨٨ ، أصدر البرلمان الهندي قانونا يحظر استخدام الأماكن الدينية ، في أغراض سياسية أو عسكرية . ومع أن القانون يسرى على جميع المؤسسات الدينية في أنحاء البلاد ، إلا أن الهدف الرئيسي ، كان أفراد الطائفة السيخية وفي الوقت ذاته ، انفصل زعماء أكالي المعتدلون ، عن المتطرفين وعزلوا زعماء المعبد الذهبي الخمسة . وردا على ذلك ، ألقى القنابل في كبرى مدن البنجاب ، مما أسفر عن مقتل ٧٣ فردا . ولتخفيف حدة التوتر ، تم تعيين الموسيقى الشهير دارشان سينج راجي ، مرشدا دينيا (جافيدار) ، وقد سمح لرئيس الوزراء بارنالا بأن يكفر عن ذنوبه ، وأن يبدى توبته من خلال بعض الممارسات ، منها تنظيف أحذية المتعبدين السيخ ، وذلك كي يعود مرة أخرى إلى صفوف المؤمنين .

وفي أوائل عام ١٩٨٩ ، خشي راجيف غاندي ، من ألا يستطيع بارنالا السيطرة على الأوضاع ، وأعفاه من منصبه ، وحل الحكومة البرلمانية في الولاية ، وأدار شئون الولاية مرة أخرى ، من الحكومة المركزية وإزاء الفوضى السائدة أثناء حكم بارنالا ، تدهور الموقف بصورة

أكبر . وبعد أن أسفرت الانتخابات القومية في نوفمبر عام ١٩٨٩ ، عن إبعاد راجيف غاندي وحزب المؤتمر ، عن الحكم ، بادر رئيس الوزراء الجديد ف . ب . سينج ، إثر توليه السلطة ، بزيارة رسمية للمعبد الذهبي . ول سوء الحظ ، لم يستطع هو ، وكذلك ، شاندر شيكار الذي خلفه في الحكم ، معالجة المشاكل الطائفية في البلاد ، بصورة أفضل ممن سبقوهم .

وفي عام ١٩٩١ ، أدت المعركة الثلاثية التي جرت في البنجاب ، بين الشرطة والراديكاليين ، والشعب (٥٠) ، إلى مقتل ما يزيد على ثلاثة آلاف فرد . وهو أكبر عدد من القتلى في السنوات الأخيرة . وبالإضافة إلى تزايد أعمال العنف ، ساد تدهور عام في النظام وفرض القانون وخاصة في المناطق الريفية بالولاية . ويرجع ذلك إلى حد ما ، لضياح المثالية ، من الحركة السيخية ، بالإضافة لإستغلال الحركة ، من جانب عصابات الشوارع ، وقطاع الطرق . كما أدت الفوضى السائدة في القرى بسبب فشل الحركة السيخية ، في تحقيق أهدافها السياسية ، إلى الإضطراب وضياح القيم في الأوساط الشعبية . مما أكد ما كان يقوله القوميون الدينيون السيخ طوال الوقت : بدون حكومة تحظى بالشرعية من خلال الدين ، لا يمكن قيام حكومة حقيقية في الولاية ولذلك ، لم يثر الدهشة ، عدم إهتمام السيخ - أو الجراة - على إعطاء أصواتهم في إنتخابات عام ١٩٩٢ .

وفي غياب حكومة شرعية في ولاية البنجاب ، أصبحت المناطق الريفية مباحة ، أثناء الحرب السائدة بين المتطرفين وقوات الشرطة المسلحة وهي حرب يحددها الإلتزام الطبقي ، كان المتطرفون في معظم الأحوال من شباب الطبقة الفقيرة السائدة في ريف البنجاب ، وهي طبقة الجاتيين . في حين كان قادة الشرطة والإدارة المركزية في ولاية البنجاب ، من الحضريين الهندوس والسيخ ، أفراد طبقات التجار - المنافسين التقليديين للجاتيين . وفي كثير من الأحيان ، كانت قوات الشرطة المسلحة التي تشن الحرب في القرى ، نيابة عن الهندوس الحضريين ، من أفراد الطبقات الفقيرة ، الذين كانوا في الماضي عبيدا للجاتيين السيخ . ولذلك أصبح الشبان الجاتيون ، يعانون من الخضوع لسيطرة الهندوس الحضريين ، ومن مهانة الإذعان لرجال الشرطة الشبان ، الذين يعتبرونهم أقل منهم مكانة (٥١) .

٥٠ - معظم الذين قتلوا كانوا من السيخ . وأفراد السيخ هم الذين تلقوا أكبر الضربات ، من جانب الإرهاب البنجابي . جريدة «تايمز» الهندية ، ٦ مارس ١٩٩٢ ، صفحة ٥١ إحدى أكبر الحوادث الشهيرة في عام ١٩٩١ ، وكان الهجوم الذي قام به المتطرفون السيخ على السفير الهندي في بوخارست عاصمة رومانيا . وقد ساعدت الحكومة الرومانية في القبض على السيخ المتهمين ، الذين تم قتلهم . في شهر أكتوبر ، رد المتطرفون السيخ بإختطاف أحد الدبلوماسيين الرومانيين في دلهي .

٥١ - ينتمي رجال الشرطة في البنجاب ، في معظم الأحيان إلى الطبقات الفقيرة ، مثل الحصاديين والتجارين وكذلك إلى الطبقات المنبوذة مثل الكناسين (كوهراس) وكانوا الكناسون في المدن ، المعروفون باسم بالميكيس ، عادة من الهندوس ، المتحالفين مع طبقات التجار الحضريين الهندوس (مثل الأوروراس ، والختاري) وكان الكناسون الريفيون (الكوهراس) من طائفة السيخ ، الذي يطلق عليهم اسم (المذهبيين) وكانوا من الحلفاء التقليديين للسيخ الجات . وعلى أية حال أتاح الفرص الاقتصادية التي منحتها

وفي حقبة التسعينيات ، وجد الزعماء الأكبر سناً ، وأكثر شعوراً بالمسئولية ، في أوساط الطائفة الجاتية السيخية ، أنهم يعيشون في ورطة . فهم لا يستطيعون الإستسلام لزعماء الهندوس الحضرين للحكومة المركزية ، لأن ذلك يعني التخلي عن دينهم ، ومكانتهم الطبقية . كما أنهم في حاجة إلى مساندة الشبان السيخ المسلحين ، ولكن في الوقت ذاته يرغبون في الإحتفاظ ببعض مظاهر السيطرة السياسية عليهم . وربما يعتقد المرء أن من مصلحة الحكومة المركزية ، مساندة السيخ ، لحزب أكالي الخاص بالسيخ ، وليس لحزب المؤتمر أو الأحزاب القومية الإثنية الأكثر أهمية ، إحتمال حدوث ردود فعل عكسية في كافة أنحاء الهند ، في حال تقديم التنازلات لزعماء السيخ . وسوف يطالب المسلمون على الفور ، بحقوق مماثلة ، وكذلك زعماء الحركات الانفصالية في شمال شرق الهند وكشمير^(٥٢) . وفي نفس الوقت ، سوف يحاول الحركات الهندوس إحراز مكاسب سياسية ، مما سيثيرونه تراجعاً عن سعي البلاد لإقامة دولة هندوسية حقيقية .

وفي محاولة جادة لكسر تلك الحلقة المفرغة ، وإعادة بناء زعامة تستطيع الحكومة المركزية ، إقامة علاقات معها ، أطلق راجيف غاندي ، في آخر إجراء وظيفي قام به ، سراح سيمرا بنيت سينج مان ، زعيم حزب أكالي . وكان ذلك تصرفاً غير عادي ، من جانب رئيس الوزراء ، حيث أن مان كان في السجن ، إنتظاراً لإجراء محاكمته بسبب دوره - الذي كان رئيسياً وفقاً لبعض التقارير المنشورة - في المؤامرة التي أدت إلى مقتل والدته راجيف غاندي . وزعم راجيف أن العقو من مان ، كان « لمعالجة الجراح »^(٥٣) . وعمل مان بعد الإفراج عنه من السجن ، وحتى ١١ أكتوبر

الحكومة في العصور الحديثة ، لأعداد كبيرة منهم ، الإنضمام في صفوف الجيش والشرطة . وكان قاتل أنديرا غاندي ، بينت سينج أحد المذهبيين المتدين للشرطة ، وكان قد إرتد وانضم مرة أخرى إلى تحالف طبقة التقليدي مع الجاتيين ، وأصبح أداة للتعبير عن كراهيتهم لها . وكانت الجماعة الرئيسية الأخرى في النظام الطبقي البنجابي ، وهي تعرف باسم صناع الجلود (الشامارز) ، تتكون من السيخ والهندوس على السواء ، وأصبحت أكثر نجاحاً من الناحية الاقتصادية وأقل اعتماداً على مساندة الجاتيين ، من الكوهراس ، أي الكناسين ، كما كانت تميل للتحالف مع الطبقات التجارية الهندوسية (الخاتري) . وانضم بعضهم مثل أقرانهم المذهبيين ، إلى خدمة الحكومة . ومن أجل مزيد من الإلزام بطبقات المنبوذين البنجابيين ، أنظر كتاب يور جنسمير « الدين كمفهوم إجتماعي » صفحات ١١ - ٢١ .

٥٢ - حركة انفصالية مسلحة ، بدأت في عامي ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ ، بقيادة الجبهة المسلمة الموحدة . وفي عام ١٩٨٨ ، اتخذت بعض العناصر المعارضة مساراً أكثر حدة ، حيث شكلت جبهة شبه عسكرية ، تحت إسم جبهة تحرير كشمير . ودعت الجبهة التي يعتقد أنها مؤيدة من باكستان إلى الانفصال عن الهند . ونظم أنصارها المظاهرات وقاموا بإلقاء القنابل ، وإطلاق الرصاص من الأسلحة الآلية على قوات الشرطة ، مما أدى إلى إراقة الدماء في صفوف كلا الطرفين . وفي عام ١٩٨٩ ، أطلق الانفصاليون على أنفسهم إسم المجاهدين ، ووصفوا نزاعهم مع الحكومة بأنه حرب مقدسة .

٥٣ - سارين « الإغتيال » صفحة ١٤٩ .

عام ١٩٩٠ ، عضوا في البرلمان . وفي يناير عام ١٩٩١ ، توحدت جميع الجماعات الرئيسية في حزب أكالي ، تحت زعامته . وبالرغم من التآكل الملحوظ في هذا التأييد ، ظل مان أحد الزعماء القلائل الذين يستطيعون عقد التحالفات بين الجماعات المتصارعة المتعددة .

وعلى أية حال ، ومن غير المؤكد ، مدى قدرة مان وزملائه في حزب أكالي ، على تهدئة أحوال البنجاب ، وهي في الواقع مهمة مستحيلة . ولإكتساب تأييد الشعب ، ينبغي أن يكون الزعيم مؤمناً ببندرا نوال ، ومخلصاً للطائفة الدينية السيخية ، وللقيم التقليدية . ولكن من أجل الوصول إلى الحكومة المركزية ، ينبغي على الزعيم إتباع قواعد السياسات العلمانية . وكان كثير من المتطرفين قد إعتبروا بالفعل ، الزعماء السيخ المعتدلين ، من السياسيين الانانيين . وكما أخبرني أحد المتطرفين ، فإنهم يراقبون عن كثب ، سياسات مان ،^(٥٤) الذي تقوم مصداقيته مع المتطرفين على البلاغة الراديكالية ، ومشاركته المزعومة في مؤامرة الإغتيال . ومع ذلك ، ربما تكون مشاركته في السياسات العادية ، سبب بلواه .

والهدف الحقيقي للحركة السيخية ، ليس حزبا سياسيا أو زعيما محددا ، ولكن العملية ذاتها ، التي تستبعد مشاركة ممثلي الطوائف الدينية . ففي أثناء إنتخابات عام ١٩٩٢ ، هدد المتطرفون السيخ بقتل أي فرد يشترك في التصويت . إذ كان الهيكل السياسي الهندي ، يعد غير شرعي ، لأنه لا يشجع المرشحين ، على إقامة قواعدهم السياسية في طائفة دينية ، أو إيجاد مبررات لمصداقيتهم ، تقوم على الروابط الثقافية . وتقتضي الحرب والإرهاب السائد في ولاية البنجاب ، وجود زعامة فعالة وسلطة تحظى بالشرعية من خلال الدين . وبالرغم من أن المفاهيم الدينية ، ينظر إليها العديد من الزعماء العلمانيين الهنود ، بوصفها خطوة للخلف ، تجاه أسوأ فترات تاريخها الذي يتسم بالإنقسام ، إلا أنه ينبغي تقديم بعض التنازلات الدينية ، لضمان أن يكون مستقبل الهند أكثر هدوءاً ، عن ماضيه المروع المعاصر .

الثورة الدينية الناقصة في سريلانكا

كانت سريلانكا ، مثل الهند ، جزءاً من الإمبراطورية البريطانية الشاسعة في جنوب آسيا . واليوم يتولى حكم البلدين ، أحزاب علمانية تواصل عمل الأجهزة السياسية التي تركها البريطانيون . وفي كلا البلدين ، تسود الإحتجاجات ضد مظاهر القومية العلمانية الغربية ، والمطالبة بهوية قومية أكثر إتصالاً بماضي البلاد الثقافي ، وفي سريلانكا ، مثلما في الهند ، تأتي تلك المطالب من إتجاهين ، الحركات الانفصالية التي تقوم بها الأقليات ، والقوميون الدينيون التابعون لطائفة الأغلبية . وعلى أية حال ، يشكل الهندوس في سريلانكا أقلية السكان . ويعتبرون أنفسهم مضطهدين ، ولكن أيضاً ، وبطريقة غريبة كانت الأغلبية تعتبر نفسها مضطهدة .

وطائفة الأغلبية في سريلانكا، طائفة بوزية سنهالية. وشرح لي أحد النشطاء السياسيين أعضاء جماعة بهيكو بالمرتفعات الجبلية القريبة من كاندي، سبب دفاعهم عن تقاليدهم الثقافية. إذ قال لي: «انظر إلى الخريطة، وشاهد مدى ضلالة، وضعف المجتمع البوذي السنهالي». فالثقافات الأخرى، وتشمل المسلمين والمسيحيين والهندوس وحتى الطوائف الهندوسية الأخرى، كما قال لي «هائلة وأمنة، ولكن طائفتنا السنهالية، ما هي إلا قطرة من الدموع أوجه من الرمال في بحر شاسع». وأنهى حديثه قائلاً بصوت منخفض: «وهي مهددة بخطر القضاء عليها تماماً» (٥٥).

ولا يشعر عضو جماعة بهيكو، بأن التاميل في شمال وشرق سريلانكا، يهددون الديانة البوذية، كما لا يخشى من الهندوسية، الذي يعتبرها جزءاً ووعاء للتراث البوذي. ولا يلوم سامة بلادة البوذيين صورياً، والعلمانيين حقيقة، إزاء ما يعتبره إتجاهاً متساهلاً بصدد مطالب التاميل، ورداً متهاوناً تجاه مطالب السنهاليين، «إنهم يحاولون الإبادة الجماعية، ويعتمدون القضاء على الثقافة البوذية السنهالية» (٥٦).

ويرمز الرجل إلى ثاني تمرد يواجه حكومة سريلانكا: التمرد الأول، في صورة إنتفاضة شعبية بالمنطقة الريفية السنهالية في الأقاليم الجنوبية والوسطى. والتمرد الآخر، في شكل حركة منظمة للغاية، ومعروفة، تطالب بإنفصال التاميل في المناطق الشمالية والشرقية من البلاد، وتعد الحركة السنهالية، إلى حد ما أكثر تهديداً للحكومة العلمانية، حيث إنها تتحدى شرعية الدولة بصدد قضية أساسية، كما أنها تمس وترا حساساً، في كافة أوساط البوذيين، الذين يشكلون ٧٠٪ من سكان سريلانكا.

واشتعلت الثورة السنهالية، بمشاعر العديد من البوذيين، منهم طائفة بهيكو، التي شعرت بأن الإستقلال عن الغرب، مازال لم يتحقق على المستويين الثقافي والأيدولوجي، وقال لي عضو طائفة بهيكو «يوصل هؤلاء السياسيون الذين يستخدمون اللغة الإنجليزية، ويرتدون الأزياء البريطانية، ويفرضون النظام السياسي البريطاني علينا، إستعمار سريلانكا، كان البريطانيون لم يرحلوا بالمرّة» (٥٧).

٥٥ - مقابلة مع أودوا والا شاندانا نديرو في ٢ فبراير ١٩٨٨. وأعبر عن امتناني لأنطوني شارلز، من أجل مساعدته لي في دراسات المتعلّقة بتلك القضية والمسائل الأخرى.

٥٦ - مقابلة مع أودوا والا شاندانا نديرو في ٢ فبراير ١٩٨٨. وبصدد دور الرهبان البوذيين في السياسات المعاصرة في سريلانكا، أنظر ستانلي ج. تامبياء «الغدر بالبوذية: الدين والسياسات والعنف في سريلانكا» (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٢) وكتاب دونالد سوير «الحركات الأصولية في البوذية الثيرا قادية»، وفي كتاب مارتين ١. مارتى، وسكو ابلبي «دراسة الإتجاهات الأصولية» (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩١) صفحات ٦٢٨ - ٦٩٠.

٥٧ - مقابلة مع أودوا والا شاندانا نديرو، في ٦ يناير ١٩٩١.

ومن السهل لبعض البوذيين في سريلانكا، أن يشعروا على هذا النحو، لأن البوذية التي يعتنقونها مرتبطة بالثقافة والملوك السنهاليين، طوال تاريخ سريلانكا. (كلمة سنهالية، المشتقة منها كلمة سيلان، وهي كلمة مشتقة من إسم سريلانكا القديم، سينهالا ويعني «الأسد»). وتولت أسر تيرافادا البوذية حكم سريلانكا - أو قاتلت ملوك التاميل المناضلين، من أجل ذلك - منذ عصر ما هيندا، نجل أسوكا الملك الهندي العظيم. والذي يقال إنه رحل إلى سريلانكا، وأسس أول عرش بوذي بها، في القرن الثالث قبل الميلاد. وأحضر معه نبتة من شجرة بودهي (التي جلس بوذا في ظلها، أثناء تعليمه)، كما أحضر معه إحدى أسنان بوذا، وهي أثر مقدس يحفظ به في أهم معابد سريلانكا، معبد دالادا ماليجاو (معبد السن) في مدينة كاندي. ويؤمن السنهاليون بأن جميع الحكومات التي شكلها البرتغاليون والهولنديون، والبريطانيون، طوال الفترة من عام ١٥٠٥ وحتى عام ١٩٤٨، ليست سوى أمور عارضة في المسار التاريخي الإجمالي، للطائفة البوذية السنهالية (٥٨).

ولم تحظ سريلانكا بحركة قومية متكاملة، بيد أن عدداً قليلاً من الزعماء الذين تلقوا تعليمهم في الغرب، حارلوا أن يتيحوا لسريلانكا، بعض المفاهيم القومية العلمانية المتحضرة، التي شاهدوا نهر وزعماء حزب المؤتمر الآخرين، يطبقونها في جارتهم الشاسعة في الشمال. ولذلك، حينما منح البريطانيون فجأة في عام ١٩٤٨، الإستقلال لسريلانكا، كان هؤلاء الزعماء مستعدين للحكم. ولم يكن لديهم وقت كاف لتطوير أيديولوجية للقومية العلمانية، ومع ذلك، وحتى في محيط الحركة القومية كما هي، لم يلجأ قطاع كبير من الزعماء الدينيين للمصطلحات العلمانية. وكان أول من رفع أعلام حرية البلاد، أحد الرهبان البوذيين. واليوم، يوجد تمثال أمام مبنى معبد دالادا ماليجاو، تمجيداً لتصرفه الوطني.

وبعد الإستقلال، ساد جدل كبير حول دور البوذية، في رموز القومية بالبلاد. وفي عام ١٩٧٢، تغير إسم البلاد من سيلان - المشتق من كلمة سينهالا - إلى إسم آخر هو سريلانكا (الإسم الذي كان يطلق على شيب الجزيرة، في ملحمة رامايانا الهندوسية الشهيرة). على أية حال، كان الرمز المختار للعمم الوطني، الأسد السنهالي. في حين تم رفض الإقتراح الذي يقضى بأن من الأفضل إختيار رمز محايد للعلم، من الناحية العرفية مثل قمة آدم - قمة جبل في وسط الجزيرة، ويحترم قدسيته الهندوس والمسلمون والسنهاليون على السواء (٥٩). وشعر العديد

٥٨ - يصف تاريخ بالي أسرة بوذية كبيرة بدأت منذ عصر ما هيندا حتى سقوط العاصمة البوذية في انارادا بورا أنظر والبول واهولا «تاريخ البوذية في سيلان»، الطبعة الثانية (كولومبو، م. د. جونا سينا، ١٩٦٦)، وكتاب بارد ويل سيث «النظام الإجتماعي المثالي، كما يصفه تاريخ سيلان»، وفي كتاب جانانات أوييسكري، وفرانك رينولدز، وبارفويل ل. سيث «أعمدة محاضرات داما بصدد تقاليد تيرافادا في الهند وسيلان» (شامبرزبورج، الأكاديمية الأمريكية للاديان، ١٩٧٢) صفحات ٣١ - ٥٧.

٥٩ - رموز علم سريلانكا، واعتراضات التاميل بصدها، مذكورة بالتفصيل في كتاب ساتشي بونامبالام «سريلانكا: النزاع الوطني، نضال التاميل التحريري» (زيد بوكس، ومركز إستعلامات التاميل، ١٩٨٣) صفحات ٧٢ - ٧٣.

من السنهالين بأن الوقت قد حان ، لإعادة البوذية كدين قومي . ودعت نشرة دعائية تسمى « ثورة في المعبد » ، إلى أن يرفض الشعب القومية العلمانية السائدة ، ويتابع التقاليد البوذية بدلا منها .^(٦٠) ووجد الزعماء السياسيون أن من الأفضل كثيرا ، إستغلال العبارات الخطابية الرنانة بصدد البوذية من أجل دعم سلطاتهم الذاتية^(٦١) .

وكان التأكيد على الثقافة البوذية واللغة السنهالية ، هما أداة وصول باندرانيكا ، وحزب حرية سريلانكا الذي يتزعمه ، لحكم البلاد . بل قاموا في عام ١٩٥٦ ، بتأييد إصدار تشريع ينص على أن تكون اللغة السنهالية اللغة الرسمية الوحيدة للدولة . وفور صدور القانون ، أمهلوا تنفيذ بنود المتشددة ، حرصا على حماية مصالح الأقلية التاميلية ، ولكن من جراء ذلك ، عزلوا أنفسهم عن بعض أنصارهم البوذيين ، (مثل الراهب مابيتيجا مابودا راكيتا ثيرو شيهه راسبوتين) ، وأنشروا الفرصة للمنافسين السياسيين - ومنهم أحد خلفاء باندرانيكا ، ج . ر . جايابواردين - في الحصول على تأييد السنهالين ، بزعم أن حزب حرية سريلانكا إرتد عن وعوده . وفي يوم ٢٥ من سبتمبر عام ١٩٥٩ ، إغتال أحد الرهبان البوذيين بندرانيكا أثر مؤامرة قبل أن يوداراكيتا ، الذي كان حائفا من إجراءات باندرانيكا البطيئة لجعل البوذية الدين الرسمي للبلاد ، هو الذي خطط لها .

ولم تتلاءم تماما فكرة القومية البوذية ، حتى في صورتها المتواضعة التي طرحها باندرانيكا ، مع عقائد طوائف الأقليات . وكانت أكبر تلك الطوائف ، الهندوس التاميل ، قد عاشت طوال قرون عديدة في المناطق الشمالية والشرقية من الجزيرة ، وزعمت أنها وطن التاميل ويقول أحد الكتاب التاميل أن الطائفة تنتمي إلى « سكان سريلانكا الأصليين » ، الذين كانوا يعيشون على الجزيرة قبل زمن طويل من مجيء السنهالين^(٦٢) . وأدت ثورة التاميل في الشمال ، إلى إضطرابات مماثلة في الجنوب . وفي عام ١٩٨٣ ، اندلعت موجة من العنف ضد الأفراد التاميل الذين يعيشون في كولومبو ومناطق أخرى ، حيث قتل مئات - والبعض يقول آلاف - الأشخاص أثناء تلك

٦٠ - فيجايا قاردانا « الثورة في المعبد » ، ومحاضرة مماثلة « الغدر بالبوذية » ، جاء ذكرهما بالتفصيل في كتاب تاميباه « خيانة البوذية » .

٦١ - يستعرض كتاب جانانات أوبيسكيرى « الرمزية الدينية والتغير السياسى فى سيلان » ، وكتاب جانانات أوبيسكيرى وفرانك رينولتز ، وماردويل ل . سميت « دوائر الداما : محاضرات بصدد تقاليد ثيرافادا فى الهند وسيلان » ، (شاميرزبرج الأكاديمية الأمريكية للآداب ، ١٩٧٢) ، صفحات ٥٨ - ٧٨ ، وكتاب دونالد أوجين سميت « سيلان : سياسات البحث البوذى ، والجزء الرابع من كتاب دونالد أوجين سميت ، سياسات جنوب آسيا ، والدين (برينستون ، نيو جيرى مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٦٦) صفحات ٤٥٣ - ٥٤٦ ، « البحث الدينى والقومية الثقافية » ، الفصل ٦ من كتاب ريجيتر « سيلان » ، صفحات ١٦٩ - ٢٧٠ ، وكتاب أورميلا فلانيس « الدين والسياسة فى سريلانكا » (كولومبيا ، سلوت آسيا بوكس ، ١٩٧٦) .

٦٢ - بونا بيلام ، « سريلانكا » ، ٢ .

الإضطرابات^(٦٣) . وأثر ذلك ، بدأت حركة إنفصالية تاميلية جديدة . وموقف التاميل ليس دينيا مسافرا . وتهدف النزعة القومية للحركة لإقامة وطن منفصل للتاميل (تاميل إيلام) ، وهي حركة لا تبدو فيها الهوية الدينية - وخاصة الهندوسية والمسيحية - واضحة على الفور ، وكما قال أحد الكتاب الإنفصاليين « أصبحت الصلة الحقيقية بين العنصرية التاميلية والديانة الهندوسية معقدة »^(٦٤) . أدخلت العنصرية التاميلية ، مكان الديانة الهندوسية ، بوصفها ركيزة الكبرياء القومى فى أوساط التاميل . ونتيجة لذلك كان بعض من أفضل المشاركين النشطين فى الحركة الإنفصالية التاميلية ، من المسيحيين ، بل من رجال الدين المسيحي . وتدلّى كسولات سم السيانيد التي يضعها أفراد « النمر السوداء » - أكثر حركات التاميل تطرفا - حول كسولات سم الفلادات السوداء نفسها ، التي يرتديها المسيحيون رمزا للصلاب ، وأدى تعصب أعناقهم ، من الفلادات السوداء راجيف غاندى رئيس الوزراء الهندى فى عام ١٩٩١ ، لأن يصنفهم أحد النمر وخاصة بعد إغتيالهم راجيف غاندى رئيس الوزراء الهندى فى عام ١٩٩١ ، لأن يصنفهم أحد الكتاب الغربيين بأنهم « رجال العصابات الآسيويون » ، المماثلون لجيم جونز وجماعته الإنتحارية فى جويانا^(٦٥) . ومع ذلك ، كان ثوار التاميل نادرا ما يختارون أهدافا دينية . ومع أن الرهبان البوذيين كانوا يتعرضون فى بعض الأحيان لحوادث العنف - فى عام ١٩٨٧ ، تم إختطاف ٢٩ راهبا بوذيا من أحد الأتوبيسات بالقرب من أنورادابورا العاصمة البوذية القديمة ، حيث لاقوا حتفهم رميا بالرصاص - إلا أن الحكومة كانت العدو الحقيقى لحركة التاميل . والمثير للدهشة ، أن الهدف المفضل للمتطرفين البوذيين ، كان أيضا الحكومة .

وكان ازدياد التطرف السنهالى البوذى خلال الثمانينيات ، إلى حد ما ، ردا على الحركة الإنفصالية التاميلية ، وأيضا ردا على سعى الحكومة لأن تصبح علمانية ومحيدة إزاء النزاع الطائفى . وكان المتطرفون السنهاليون يقفون بمرارة ضد التحالف الناشئ فى مايو ١٩٨٧ بين جايا واردين رئيس سريلانكا ، وبين راجيف غاندى رئيس الوزراء الهندى ، ويقضى بإرسال قوات هندية من أجل إخماد ثورة التاميل فى المناطق الشمالية والشرقية من الجزيرة .

وأنح التحالف إستقلالاً سياسياً متزايداً للتاميل ، مما اعتبره السنهاليون ادعانا لمطالبهم . بالإضافة إلى ان التحالف لم يكن كافيا للعناصر الإنفصالية التاميلية الأكثر تشددا ، التي تسمى نمر تحرير وطن التاميل ، والذين يصرون على القتال حتى الموت . ومن جانبها ، لم ترحل قوات

٦٣ - قدرت الحكومة عدد القتلى ٣٥٠ فردا ولكن التقديرات الأخرى ارتفعت حتى ألفى قتيل ، تاميباه « سريلانكا » صفحة ٢٢ . يمكن الحصول على مجموعات من المحاضرات المفيدة المتعلقة بإضطرابات عام ١٩٨٣ فى كتاب جيمس مانور « سريلانكا » فى ظل التغير والأزمة (لندن ، كروم هيلم ، ١٩٨٤) ، وفى كتاب لجنة التنمية العقلانية « سريلانكا ، النزاع العرقى : الأساطير ، والحقائق والمفاهيم » (نيودلهى ، نافراج ، ١٩٨٤) . أنظر أيضا المقالات المتصلة للمركز الدولى للدراسات العرقية ، كاندى ، وكولومبو وكتاب تاميباه « مواجهة الجماهير » .

٦٤ - بونابيلام « سريلانكا » صفحة ٣١ .

٦٥ - مارك فانسان « سلاح النمرين : السنهال » ، لويس أنجلوس تاييز ، ٢٠ يناير ١٩٩٢ ، صفحة ١ .

الإحتلال التابعة لقوة حفظ السلام بالجيش الهندي ولكن تضاعف عددها إلى ما يزيد على ١٠٠٠٠ جندي - أي أكثر من مجموع عدد الجنود البريطانيين في الهند، في أوج قوة الإمبراطورية البريطانية (٦٦). وساد الخوف في أنحاء سريلانكا، بزعم أن هدية راجيف غاندي للسلام، ما هي إلا حيلة طروادة، وحتى لو رحل الجيش الهندي، فسوف تستمر الروابط العسكرية والسياسية مع الهند وضاعفت الكراهية إزاء تحالف سريلانكا مع العسكرية الهندية، مع التأييد المتاح لجبهة التحرير الشعبية (جانانا فيموكتي بيرامونا) (٦٧)، وهي إحياء لحركة قديمة كانت تحمل اسم الرئيس الراحل الذي سبق إغتياله، والتي خلفته في منصبه ويقال أن التنظيمات السابقة والحالية للحركة، كانت بقيادة روهانا وبيجويرا، إلى أن تم اعتقاله وإغتياله في عام ١٩٨٩، حينما كانت تحتجزة الشرطة. وكان وبيجويرا من الراديكاليين العلمانيين، ذوى الميول الماركسية - التحق في فترة ما بإحدى كليات موسكو - ولم يكن مقبولا كثيرا، للعديد من الحركيين الدينيين أتباع جبهة التحرير الشعبية، وخاصة للمتممين إليها في صورتها المعاصرة. بيد أن الحركة لم تكن جبهة التنظيم بحيث تتيح الطاعة الجادة لأي زعيم بمفرده. وصرح وبيجويرا نفسه، بأنه لا يملك السلطة على العديد من التنظيمات المتعلقة بالحركة السنهالية، ومنها جناحها المتطرف للغاية، ديشابريما جانانا فياباريا.

ويمكن وصف الحركة الجديدة بأكملها، بأنها حركة قومية ثقافية ومن نواح عديدة تعد توترة بوزية سنهالية. وهي تتيح لزعماء الحركة، أن يتذكروا ماضي سريلانكا البوزية العريق. مما أدى إلى إعتبارهم حكومة كولومبو العلمانية، الديمقراطية، عدوا للديانة البوزية ومعوقة للتقدم الاجتماعي. ولكن بالرغم من أن جبهة التحرير الشعبية الجديدة، كانت أكثر بوزية في تصريحاتها، مما كانت في هيئتها السابقة، إلا أنها كانت على الأرجح أكثر وحشية في أفعالها. فقد قتلت مئات، بل يقول البعض آلاف القرويين. وفي كثير من الحالات، اتخذت عمليات القتل شكل المذابح، حيث ظهرت على السطح التنافسات القديمة، وجرت عمليات الانتقام، بسبب الأحقاد المتوارثة. وفي حالات أخرى، كان العنف من أجل أن يؤكد المتطرفون سيطرتهم على المناطق الريفية، وتقويض شرعية الحكومة.

وكانت الحركة مماثلة لجبهة التحرير الشعبية الأصلية (٦٨)، في كونها ثورة شابة. إذ كان أكثر أعضاء الحركة نشاطا، من الشباب الذين تتروى أعمارهم بين ثمانية عشر وستة وعشرين.

٦٦ - أعبر من شكري لايتلاي لميري، لإشارته لتلك المفارقة التاريخية.
٦٧ - من أجل تفسير مفيد بخصوص قيام وسقوط جبهة التحرير الشعبية (جانانا فيموكتي بيرامونا) أثناء حقبة الثمانينيات، أنظر روهانا جوناراتنا «سريلانكا، ثورة ضائعة، القضية الخفية لجبهة التحرير الشعبية» (كاندي، سريلانكا، معهد الدراسات الأساسية ١٩٩٠).

٦٨ - ك. م. دي سيلفا «السيطرة على التوترات العرقية في المجتمعات المتعددة القوميات: سريلانكا، ١٨٨٠ - ١٩٨٥» (لأنهام، مطبعة الجامعة الأمريكية، ١٩٨٦)، صفحة ٢٠٤.

عام ١٩٧١، وبذلك اختلف أنصارها تماما، عن أسلافهم في عام ١٩٧١. وأصبح أعضاء الحركة السابقة في منتصف العمر، وفي بعض الحالات كانوا أهدافا لغضب شباب الحركة الجدد (٦٩) وكان الكثيرون من أكثر أنصار الحركة الجديدة نشاطا من القرويين العاطلين عن العمل، في الجزء الجنوبي من الجزيرة وقال بعض المراقبين إن معظم الشباب في تلك المنطقة، كانوا متعاطفين، أو على الأقل غير معارضين، لأنشطة جبهة التحرير الشعبية (جانانا فيموكتي بيرامونا) (٧١) وقرر العاملون في وكالة سارفودايا للإغاثة والتنمية، أنهم يواجهون الصعوبات أثناء تأدية أعمالهم من جراء تدخل جبهة التحرير الشعبية، التي تضايقهم وتسرق معداتهم (٧٢). بيد أن أهدافهم المختارة، هي المسئولون الحكوميون.

وفي عام ١٩٧٨، جرت محاولة إغتيال الرئيس جايا وارين، حينما أطلقت عليه النيران أثناء اجتماع برلماني. ولكن بعد أن أخطأته، تم إلقاء القنابل اليدوية في اتجاهه، ولكنها أخطأته أيضا، وانفجرت بعيدا عنه، دون أن يمسه أذى. ولكن قتل في الحادث أحد أعضاء حكومته كما أصيب ١٧ فردا. وفي عام ١٩٨٨، أطلق رجلان مسلحان يركبان دراجة بخارية، الرصاص على السياسي والنجم السينمائي الشهير فيجايا كومارا ناتونجا، الذي كان على وشك إجراء تحالف بين ثلاثة أحزاب اشتراكية، وأردوه قتيلا أمام منزله في كولومبو. وفي اليوم ذاته، انفجرت قنبلتان كان قد تم زرعهما داخل أحد المعابد الهندوسية المزدهمة، المجاورة لمنزل النجم السينمائي القتيل، وذلك أثناء تلاوة الكهان لصلواتهم المسائية، وأسفر الحادث عن مقتل سبعة أفراد في الحال، وإصابة ثلاثة عشر فردا. وبالرغم من أن تقرير وكالة رويتر عن الحادث قال أن الشرطة لم تستطع معرفة المسئول عن الحادث، إلا أن الاتهامات كانت تشير إلى جبهة التحرير الشعبية، بوصفها مسئولة عن الهجوم، وإلقاء القنابل (٧٣).

وكان واضحا أن الحكومة هي المقصودة بما أصبح حربا سنهالية مقدسة. وبدأ أحد دلائل كراهية حركة التحرير الشعبية للحكومة. ونفوذها في الريف - واضحا أثناء ذكرى إستقلال سريلانكا في عام ١٩٨٨، حينما أصدر زعماء الحركة أوامره، بالآ يرفع أحد العلم الوطني لسريلانكا.

٦٩ - جاءت معلوماتي عن جبهة التحرير الشعبية من عدة لقاءات في كولومبو، وماتارا، وتانجال، وهو مباتوتا، وكاندي، في الفترة من ٢٥ يناير حتى ٦ فبراير ١٩٨٨.

٧٠ - مقابلة مع مانجالا مونينج، مدير قسم الدراسات السياسية والتشريعية معهد مارجا، كولومبو، ٢٧ يناير ١٩٨٨.

٧١ - مقابلة مع مونينج.

٧٢ - مقابلة مع و. ج. جانينجاما، المشرف على الخدمات الفنية والقروية في سارفودايا، كاندي سريلانكا في ٤ فبراير ١٩٨٨.

٧٣ - تقرير وكالة رويتر في مجلة انديا ويست ١٣، العدد ١٥ (١٩ فبراير ١٩٨٨)، صفحة ١.

وفي كافة المناطق التي تسيطر عليها حركة التحرير الشعبية ، لم يرفع أحد العلم الوطني ، بل رفعوا بدلا منه الاعلام السوداء (٧٤) .

وكان الحرم الجامعي لجامعة بيرادينيا ، بالقرب من كاندي ، من الأماكن التي رفعت الاعلام السوداء بصورة واضحة - ولم توجد به أية اعلام وطنية . كما ظهرت الشعارات المعادية للحكومة ، على حوائط قاعات الدراسة . ومن هذه الشعارات « الرئيس جايا واردين قرد » ، أو الرئيس جايا واردين حشرة لابد من سحقها . وكانت المحرصة على الاعمال الموالية لحركة التحرير الشعبية في جامعة بيرادينيا ، لجنة سرية طلابية ، تضم خليطا من الإنتماءات ، فمن ضمن أعضائها طلاب مسلمون ، بل وحتى أنصار للتاميل . كما كان بعض أنشط أعضائها من الرهبان البوذيين الطلاب (٧٥) . وبلغ عدد الرهبان المسجلين بجامعة بيرادينيا ، ٤٠٠ راهب فقط ، إلا أن عددا كبيرا نسبيا منهم ، من النشطاء السياسيين ، وكان الزعماء الأكبر التزاما ، في أوساط الطوائف البوذية الرهبانية يدعونهم إلى مقاومة إغراء اللجوء إلى استخدام وسائل العنف . ومع ذلك ، كان عدد من الرهبان الأكبر سنا ، يكون قدرا كبيرا من التعاطف ، تجاه قضية حركة التحرير الشعبية (جانانا فيموكتي بيرامونا) (٧٦) .

وكان صغار الرهبان في المناطق الريفية أكثر تعاطفا مع دعوة حركة التحرير الشعبية ، كما كانوا أكثر تيمرا . وقال لي أحد كبار الرهبان الذين قابلتهم ، مشيرا إلى نصائح الرهبان الكبار لهم ، بالتزام بالهدوء وعدم التورط في الحركات التي تدعو إلى تغيير راديكالي (٧٧) ، « إنهم لا ينصتون إلينا » . واتسم صوته بقدر من الكبرياء أثناء حديثه عن هؤلاء الشبان المتحمسين وأكد لي أن دوافع الحركات مثل حركة التحرير الشعبية ، دوافع مشروعة ، حتى إذا كانت وسائلها غير مقبولة . وتساءل الراهب « ما هي رسالة هؤلاء الأشخاص وأجاب عن تساؤله قائلا « إنهم يرغبون في وظائف ، وإجراء انتخابات عادلة . وهم يريدون استقرار النظام ، وحكما بوذيا سليما » . وكانت الصورة التي طرحها ، هي لجيل عادل ولكنه مظلوم ، تم دفعه لما لا يتحمله . وفي وجهة النظر تلك ، من حق الرهبان المذكورين ، عاطفيا واجتماعيا أن ينضموا للثورة . ويقول الراهب المخضرم « أنهم يناضلون من أجل الحقيقة الكلية (الدهما) بطريقتهم الخاصة » . والسياسيون كما يقول الراهب « لا يهتمون بالبوذية ولكن بأنفسهم فقط » (٧٨) . ويعني ذلك ، أن الزعماء الأقل سنا ، والأكثر حماسا وإنكارا للذات ، هم فقط الذين يضعون نصب أعينهم ، مصالح الأمة السنهالية البوذية .

٧٤ - رأيت الاعلام السوداء بنفسى في مدينة كاندي والمناطق المجاورة الأسبوع الأول من فبراير ١٩٨٨ .

٧٥ - حصلت على هذه المعلومات من مقابلاتي مع طلاب جامعة بيرادينيا في فبراير ١٩٨٨ .

٧٦ - مقابلة مع المورفاليانا شاندا نتندا ، طليقة لسيجريا ، العبادة البوذية السنهالية ، كاندي ، سريلانكا ، ٣ فبراير ١٩٨٨ .

٧٧ - مقابلة مع لومودوا والاشتقا ندا نودو ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

٧٨ - مقابلة مع لومودوا والاشتقا نودو ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

ورحلتية . وأصبح الرهبان الشبان المؤيدين سرا للحركة يعملون علانية . ونظائر يوم ٧ أبريل أكثر من مائتي راهب منهم ، أمام معبد « بقايا أسنان بوذا » ، احتجاجا على سياسات الحكومة بصفة عامة ، ومساءلي الحكومة للقضاء على حركة التحرير الشعبية ، بصفة خاصة . ولكن الشرطة هاجمتهم وأصاب عددا كبيرا منهم (٧٩) . ويقدر أحد الدارسين ، أن المصادمات مع الشرطة أدت إلى قتل مائة راهب ، خلال عام ١٩٨٩ (٨٠) .

وحدث التغيير الحاسم . في الحرب بين الحكومة وحركة التحرير الشعبية ، بعد انتخاب رانا سينج بريماداسا ، رئيسا للبلاد في ١٩ ديسمبر عام ١٩٨٨ . وبالرغم من توقع بعض المراقبين ، بأنه سوف يكون أكثر مودة تجاه البوذية والثقافة السنهالية التقليدية عن سلفه ، إلا أن حركة التحرير الشعبية قاطعت الانتخابات ، وتعهدت ألا توقف أنشطتها ، إلى أن يتم تلبية جميع مطالبها وتتضمن إقامة دولة بوذية سنهالية . وفي الفترة من ١٠ إلى ٢٦ يناير عام ١٩٨٩ ، قتل أنصار حركة التحرير الشعبية عشرة مرشحين لعضوية البرلمان . وظهرت أعمال عنف أخرى إثر إجراء الانتخابات البرلمانية في ١٥ فبراير عام ١٩٨٩ . وبادرت حركة التحرير الشعبية بإجراء سلسلة من الإضرابات المؤثرة للغاية ، من أجل رفع أجور العمال ، وإنسحاب القوات الهندية . وفي يوم ١٢ يونيو ١٩٨٩ ، قتلت الشرطة عددا من الأفراد ، حينما قامت بفض مظاهرة نظمتها حركة التحرير الشعبية في غرب سريلانكا ، تدعو إلى مقاطعة البضائع الهندية ، وترحيل جميع الهنود - مدنيين وعسكريين - عن أراضي سريلانكا .

وأخيرا كسب بريماداسا الحرب ضد حركة التحرير الشعبية وتم سحق الحركة . وبعد أن حقق إنسحاب القوات الهندية من أراضي سريلانكا في عام ١٩٩٠ ، أزاح بريماداسا أحد مصادر الإشتياكبرى ، الذي أثار غضب حركة التحرير الشعبية . بالإضافة إلى تعامله مع الحركة السنهالية سواء بصورة مباشرة من خلال المواجهة ، أو بصورة غير مباشرة من خلال التفاهم مع الزعامة البوذية .

وواجهت الحكومة المتطرفين مباشرة ، وفقا لقواعد المتطرفين أنفسهم ، فقد قاتلت الإرهاب بالإرهاب ، وأعلن الجيش أنه سوف يقتل عشرين من أعضاء حركة التحرير الشعبية أو أنصارهم ، مقابل كل جندي تقتله الحركة . وفي إحدى الحالات ، أسفر هجوم على قرية مجاورة لمدينة كاندي عن أكثر من مائتي قتيل (٨١) . وفي يوم ٢٠ يونيو عام ١٩٨٩ ، أعلن الرئيس بريماداسا حالة الطوارئ واعتقل ٣٢٠٠ من أنصار حركة التحرير الشعبية واليساريين الآخرين . وبعد أقل من أسبوع ، نجا من هجوم بالقنابل بغية إغتياله ، أثناء حضوره أحد الاحتفالات الدينية المزدحمة . وأشارت الاتهامات إلى حركة التحرير الشعبية .

٧٩ - جونلوتا ، سريلانكا ، صفحة ٣٠٦ .

٨٠ - نفس المرجع ، صفحة ٣٠٧ .

٨١ - نفس المرجع ، صفحة ٣١٦ .

وطوال بقية عام ١٩٨٩ ، والنصف الأول من عام ١٩٩٠ ، انطلق الجيش في استخدام كرات الومائل التي يريدها . واحدى تلك الوسائل الرهيبة ، قتل النشطاء الشبان أعضاء حركة التحرير الشعبية ، وترك جثثهم على الطرق الرئيسية ، لعدة أيام في بعض الأحيان ، عرة للأحرار . واخبرني أحد سائقى سيارات الأجرة في كولومبو ، أنه أحصى سبعا وأربعين جثة أثناء مروره في المسافة القصيرة ، بين مدينتى هومبانتوتا وتانجيل ، في أحد أيام يناير ١٩٩٠ (٨٢) . وعند قتل حركة التحرير الشعبية وأنصارها محل خلاف ، فالبعض يحدد عددهم بعشرات الآلاف (٨٣) ، إلا أن معظم التقديرات تحدد عددهم بالآلاف ، ولكن حتى إذا كان عددهم الدقيق ، يقدر بما بين ٣٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ فرد ، كما يزعم الكثيرون ، فإن الرقم يعد كبيرا مع ذلك . وكان ذلك كافيا لال يقصر على القيادة ، والحد من القوة الدافعة للحركة .

وفي منتصف عام ١٩٩٠ ، كان قد تم سحق حركة التحرير الشعبية تماما . وجاء الإحتجاج الرئيسى ضد القمع الحكومى الوحشى للحركة ، من الليبراليين المدنيين والبوذيين ، الذين يخشون من استمرار عهد الإرهاب الحكومى . ولكن بالرغم من أن الجميع ومنهم طلاب جامعة بيرانييا الذين « اختفى » أصدقاؤهم نتيجة لأعمال الجيش ، يبدو أنه قد إرتاحوا من عدم وجود حركة التحرير الشعبية من حولهم من أجل إرهابهم . إلا أنهم زعموا أن تجاوزات الحكومة ، تعد ضرورية في بعض الأحيان ، للحفاظ على القانون والنظام (٨٤) .

وأحد أسباب عدم وجود أكثر من الإحتجاج ، ضد تصرفات الحكومة ، أن العديد من محاولات بريماداسا ، من أجل ترضية القيادة البوذية ، كانت ناجحة . وفي عامى ١٩٩١ ، ١٩٩٢ ، قضى جانبا كبيرا من الوقت ، في زيارة الأضرحة والمعابد والأديرة البوذية . وامتلأت الصحف بصور الرئيس وهو يقدم الهدايا للأضرحة البوذية مثل معبد « سنة بوذا » الشهير . وأخذ بريماداسا الرفي ذو النزعة الدينية ، بل الخرافية ، على الطريقة الريفية السريلانكية التقليدية ، ويتنقل بصحبة فريق من الراقصين والموسيقيين . الذين يباركون الأرض التى يخطو عليها أثناء تادية مهامه الرسمية . وأعلن أن عصر التقوى الدينية (راجدارما) قد بدأ . وأمر بصناعة نسخة ذهبية طبق الأصل ، للعرش الذى استخدمه ملوك سريلانكا القدامى ، وذلك كى يستخدمه أثناء المهام

٨٢ - مقابلة مع الكاهن الدومنيكانى ميروين ، عضو الكنيسة الكاثوليكية في سريلانكا ، كولومبو ، ٣ يناير ١٩٩١ .
٨٣ - مقابلة مع ١ . ت . أريارتى ، مؤسس ورئيس حركة سارفودايا شرامادانا ، موراتوا ، سلايلانكا ، ٢ يناير ١٩٩١ . وأكدت جريدة لوس أنجيلوس تايمز أن عدد القتلى بلغ ألفى فرد ، ولكن على أية حال ، لم أقدم أسماء مصدر الخبر . مارك فينمان « زعيم سريلانكا العجيب يربك أعداءه » ، لوس أنجيلوس تايمز ، ٢٦ يناير ١٩٩٢ ، صفحة ٤ .

٨٤ - مقابلة مع جمال الدين فاروق وعدد من الطلاب في مطعم جامعة بيرانييا ، ٤ يناير ١٩٩١ ، الذين أخبرونى بأن أحد أصدقاؤهم من الرهبان البوذيين اختفى بعد أن تحدث بصورة علنية تأييدا لحركة التحرير الشعبية (جانانا فيموكتى بيرامونا) ، ومعارضاً للقمع الذى يمارسه الجيش ، ولا يعلمون إذا كان مختبئا أو قتل .

الرسمية . وظهر على شاشات التليفزيون ، وفي الأماكن الأخرى ، جالسا على مقعد له قدسية خاصة ، كأنه زعيم دينى مهيب (٨٥) .

وربما اكتسب بريماداسا معظم التأييد البوذى ، من إنشائه وكالة جديدة على مستوى الوزارة ، تحت اسم وزارة الشؤون البوذية ، التى عين نفسه أول وزير لها (٨٦) . وعين زعماء الطوائف الدينية الأربع الرئيسية ، أعضاء في مجلس الوزراء . وأهدى بريماداسا للمجلس ٢٥ مليون روبية ، كمحبة لرعاية المصالح البوذية ، كما تولى المجلس مسئولية معالجة المسائل ذات الإهتمام البوذى ، واقترح السياسات الحكومية المناسبة بصدد الدين والأخلاق . وكان المجلس فعالا في إقناع الحكومة بإلغاء دعمها لاقامة أحواض ، تربية الأسماك (لأن الغرض من الأحواض ، هو قتل الأحياء) . وشعر الرهبان بأن أصواتهم أصبحت مسمومة أخيرا . وقال أحد أعضاء المجلس في يناير ١٩٩١ ، وهو زعيم إحدى طوائف الرهبان ، وكان في الماضى معارضا للحكومة ، أن الحكومة بدأت في « التعبير عن القيم البوذية » (٨٧) .

وعلى أية حال ، لم يتأثر جميع الرهبان بسياسات بريماداسا الجديدة وكان واحد من أكثر الرهبان تشددا ، كنت قد قابلته في ذروة نشاط حركة التحرير الشعبية ، يبدو حانقا بصدد تدمير الحركة ، والقتل الوحشى للعديد من الحركيين الشبان ، منهم عدد كبير من الرهبان البوذيين المثاليين (٨٨) . وحينما قابلته في عام ١٩٩١ ، أخبرنى بأن جميع الجهود الحكومية ، لإقامة جبهة بوذية ، ليست سوى إستعراض ، يهدف إلى إكتساب التأييد الشعبى . وقال « إن دعم الأشياء مثل المعابد والأضرحة ، لا يخلق البوذى الصالح . إذ يجب أن تكون بوذيا في الباطن » (٨٩) . كذلك لم يكن واثقا من أن الحركة السنهالية تم سحقها تماما . فقد قال « أنت تستطيع أن تقتل الناس ، ولكن ذلك لا يقتل أفكارهم أو يقضى على الأشياء التى جعلتهم يقاتلون » (٩٠) . فظهر حركة جديدة تضم القوميين السنهاليين .

٨٥ - ذكر لى تلك الأمثلة بعض المواطنين السريلانكيين ، وآخرون قاموا بزيارة البلاد في عامى ١٩٩١ ، ١٩٩٢ . أنظر أيضا فينمان « زعيم سريلانكا العجيب » ، صفحة ٤ .

٨٦ - شكل بريماداسا أيضا ، وزارات للشئون الإسلامية ، والهندوسية (لم يكن وزيرا لها) ، وسعى لتشكيل وزارة للشئون المسيحية . ورفض المسيحيون الإقتراح وفضلوا الإبتعاد عن النفوذ الحكومى .

٨٧ - مقابلة مع باليانا شاندا ندا ، ٤ يناير ١٩٩١ .

٨٨ - مقابلة مع أودووا والاشاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ . ومن أجل ملخص أفكاره المبكرة بصدد الحركة ، أنظر كتاب جورجيسماير ماذا قال الراهب البوذى (البيكو) .

٨٩ - مقابلة مع أودووا والا شاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ .

٩٠ - مقابلة مع أودووا والا شاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ .

وفي حالة إحياء الحركة القومية السنهالية ، فإنها على الأرجح سوف تستهدف مرة أخرى .
الحكومة العلمانية . ويعتبر القوميون السنهاليون ، مثل القوميون الهندوس في الهند وجنوب آسيا ،
أن العملية البرلمانية العلمانية - التي ينظر إليها في الغرب ، بوصفها رمزاً للحرية والديمقراطية -
مورداً للإستعمار الثقافي الغربي . وأتاحت الماركسية في وقت ما ، بديلاً للحركيين الذين كانوا
يبحثون عن قاعدة أيديولوجية ، تختلف عن النماذج الأمريكية أو الأوروبية الغربية . ولكنهم ازدادوا
إهتماماً بتقاليدهم الثقافية الذاتية من أجل هوية قومية مميزة ، يستطيعون وصفها بأنها خاصة بهم .

الفصل الخامس

التأرجح الديني تجاه القومية الاشتراكية الدولة الماركسية سابقا

« النضال الحقيقي » كما قال لي أحد السياسيين في طاجيكستان « هو الحرب بين
أيديولوجيتين ، هما الإسلام والشيوعية » (١) . ففي بلاده ، ظل الحزب الشيوعي قويا ، حتى أثناء
نفكك الاتحاد السوفيتي في أوائل التسعينيات . ويرجع ذلك إلى حد ما ، إلى أنه كان يقي الدواة
من التيار المتزايد للقومية الإسلامية في مناطق آسيا الوسطى . ومهد زوال الاتحاد السوفيتي الساحة
من أجل المواجهة بين القومية الدينية ، والأنماط الاشتراكية للقومية العلمانية . وفي السياق
السوفيتي كان كل من الدين ، والاشتراكية يعد من الأيديولوجيات النظامية ، وأصبحت الآن منافسين
على الولاء السياسي لسكان الدول السوفيتية السابقة ، وتشمل منغوليا ودول آسيا الوسطى . ومع
ذلك ظلت كلتا الأيديولوجيتين في مناطق مثل سريلانكا ونيكاراجوا حليفتين ، ومن الصعب التكهن
بمدى العلاقة بين الحركات الدينية القومية ، وبين الدول الماركسية والصراعات الاشتراكية .

وفي الوقت الحالي ، وخاصة في الاتحاد السوفيتي السابق ، ينظر الحركيون الدينيون إلى
الحكومات الاشتراكية ، بوصفها جزءا من المشكلة . ففي المظاهرات التي إنطلقت في موسكو
مواكبة للإنقلاب الفاشل في أغسطس عام ١٩٩١ ، كان الزعماء الدينيون والقساوسة الأرثوذكس
الملتحمون في مقدمة المسيرات المناهضة للحزب الشيوعي الذي كان يعد من آثار القومية العلمانية
القديمة - في عبادة الدولة الشيوعية - التي يجب الإطاحة بها .

ووفقا للنظرية الماركسية ، كان يجب ألا يحدث ذلك . إذ كان من المتوقع ، خضوع
الكيانات الدينية ، وجميع التنظيمات الدينية الاجتماعية للسلطة السياسية للدولة ، والتي تتجاوز

١ - صاحب نازاروف ، العضو المؤيد للديمقراطية في برلمان طاجيكستان الذي يسيطر عليه الشيوعيون . كما جاء في
مقال مارك فينمان « تيار الإسلام يحرك القوى في آسيا الوسطى » ، لوس أنجيلوس تايمز ، ٥ نوفمبر ١٩٩١
صفحة ١ . قرر فينمان أن إرتداد المساجد في الجمهوريات الأربع الجنوبية في آسيا الوسطى ، إزداد من ٢٠٪
في عام ١٩٨٩ ، إلى ٥٠٪ في عام ١٩٩١ . واتضح أن أغلبية السكان يفضلون إعادة فرض الحكم
الإسلامي .

التزعة القومية^(٢). فالنظرة الماركسية تدعو للهوية السياسية العالمية الكبيرة، القائمة على تحالفات أفراد الطبقة العاملة، وليس على أية إنتماءات دينية أو عرقية محلية. أما ما يتعلق بالمعارضة الدينية، فقد اعتبره ماركس، في أفضل الأحوال، تعبيراً عن المعاناة من «حسرة المظلومين» وفي أسوأ الأحوال، يعد بمثابة «المخدر» - أي مادة مخدرة يستخدمها المستغلون لتخفيف آلام الاستغلال^(٣). وعلى أية حال، ظلت الهوية العرقية والدينية القديمة سائدة في الاتحاد السوفيتي، بالرغم من المذهب الماركسي، والمحاولات المتعددة من جانب الزعماء الشيوعيين، من أجل فرضه. وأدت سياسة لينين «فرق تسد» خلال حقبة العشرينات، إلى ازدياد التزعة العرقية، والتي أدت بالتالي إلى تفتيت الاتحاد السوفيتي، خلال حقبة الثمانينات والتسعينات^(٤).

وحينما طرح جورباتشوف على الشعب السوفيتي في أواخر الثمانينات احتمالات إعادة البناء والانفتاح (البرستوريكا، والجلاسنوست) حصل على أكثر مما كان يساوم من أجله، فلم يفتح الأبواب للتغيرات الاقتصادية، والإصلاح السياسي فقط، ولكنه أيضاً فتح «القمقم» لتتطرق منه النزاعات العرقية والقومية. وفي الشهور التالية مباشرة لسقوط الاتحاد السوفيتي في يناير عام ١٩٩٢، ركز العديد من الأمريكيين، والأوروبيين على التغيرات الاقتصادية والسياسية، احتفالاً بانتصارهم على الشيوعية. ومع ذلك سوف تتأثر الشعوب التي تعيش في الاتحاد السوفيتي السابق، بصورة أكبر على المدى الطويل، من جراء تفكك الاتحاد وقيام دولة قومية جديدة. والواقع أن الاختلافات الوحيدة التي تحققت في روسيا، وعديد من الدول الأخرى، تمثلت في ظهور قوميات جديدة، وازدياد الحريات الدينية بسبب انهيار الاتحاد السوفيتي ووفاء الشيوعية كأيديولوجية. وبالرغم من الجهود الرامية للإصلاح الاقتصادي، وتحقيق الديمقراطية، فقد ظل النظام الاقتصادي، والأجهزة السياسية دون تغيير، مع أن بعض الزعماء الشيوعيين السابقين، تنازلوا عن بطاقات عضويتهم للحزب الشيوعي من أجل هوية عرقية ودينية، أتاحت لهم أخيراً. بل أصبح عدد من الزعماء الشيوعيين السابقين في آسيا الوسطى، زعماء دينيين مسلمين. وعلى أية حال، ظلت السلطة السياسية في مناطق مثل تركمانستان، وكازاخستان، ومنغوليا، في أيدي الزعماء الاشتراكيين السابقين، وإن كانت أحياناً، بمسميات حزبية جديدة.

ويشبه الموقف في الأعوام الأخيرة من القرن العشرين، بصورة ما، الموقف في السنوات الأولى من القرن العشرين، حينما بدأت الاشتراكية تظهر على الساحة الروسية، بوصفها بديلاً

اقتصادياً، للاقطاع الفيصري، قبل أن تصبح حليفاً أيديولوجياً لإمبراطورية عالمية. وفي الأعوام الأولى التالية لثورة أكتوبر عام ١٩١٧، لم يمس الزعماء الشيوعيون الجدد، مسألة الدين. واتخذ لينين في قراره الصادر في عام ١٩١٨، موقفاً محايداً تجاه المؤسسات الدينية. ولم يكن لينين أو الزعماء الشيوعيون الآخرون أصدقاءً للأديان، ولكن موقفهم تجاهها أثناء السنوات العشر الأولى للثورة، كان ليبرالياً بصورة نسبية.

وتغير كل ذلك في عام ١٩٢٩، حينما دعم جوزيف ستالين - من طلاب الدين السابقين، وكان يعد نفسه في الماضي كمن يصبح قيساً - سلطته، وأخضع المؤسسات الثقافية، لسيطرة الدولة بصورة، أكبر مما كان يحدث من قبل^(٥). واقتصر الدين إثر تشريعات عام ١٩٢٩، على «أداء العبادة» - ممارسة الصلوات والطقوس - ولم يعد مسموحاً للكنيسة القيام بدور، في الأمور التعليمية والاجتماعية. وفي نفس العام، سمحت التشريعات «بحرية الدعاية المناهضة للدين»، وتبع ذلك أكثر من عشر سنوات، سادها القمع^(٦). ونم اغلاق عدد كبير من الكنائس أثناء حقبة الثلاثينات، كما تم إلغاء طوائف الرهبنة، والمعاهد اللاهوتية. وربما كان أكبر مثال على المناخ المناهض للأديان، الذي ساد في ذلك الحين، حرق الأيقونات الدينية في مواقد هائلة بالمباني العامة.

كذلك جرى إضطهاد الدين، في آسيا الوسطى والمناطق الإسلامية الأخرى داخل الاتحاد السوفيتي. ومنذ عام ١٩٢٧ بدأ إلغاء المعالم الشرعية والمدارس الإسلامية، وجرت مصادرة أراضي الأوقاف الإسلامية، وإغلاق المساجد. وفي أعوام الثلاثينات، تغير الموقف من سعى إلى أسوأ إذ أصبحت المؤسسات الإسلامية مطالبة بتغيير الحروف الأبجدية التي تنشر بها كتبها وتعاليمها المقدسة: في البداية من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في عام ١٩٣٠، ثم من اللاتينية إلى اللغة السريالية في عام ١٩٤٠ (في الموجة الأولى لفرض السمات الروسية).

كذلك تم الإضطهاد الديني في منغوليا والمناطق البوذية الأخرى الخاصة للسيطرة السوفيتية. ففي عام ١٩٣٠، كان ولا يزال يوجد في منغوليا أكثر من ٨٠,٠٠٠ زعيم روحي (لاما)، يرتبطون بحوالي ٨٠٠ دير بوذي. وكانت تلك الديرية تمتلك أكثر من ٧٧٠٠ قطعة أرض. وبعد عامين، انخفض عدد الزعماء الروحيين البوذيين، إلى ٢٠,٠٠٠ لاما، كما تقلصت أملاك الديرية، بحيث أصبحت جزءاً ضئيلاً من مساحتها القديمة^(٧). ومع هزيمة «الإنحرافيين اليساريين»، وإقامة

٥ - جوزيف تروجا شفيلى، الذي إنكر تسمية ستالين بالرجل الحديدي في عام ١٩١٣، قام في الفترة من عام ١٩٨٤ وحتى عام ١٩٨٩ بدراسة الكهنوت الأرثوذكسي الروس في حلقة دراسية في مدينة تيفليس. وأصبح ماركسياً خلال ذلك، وتم فصله بسبب إنشقاقه.

٦ - من أجل تاريخ رد الكنيسة تجاه هذا الإضطهاد، انظر كتاب جين ايليس «الكنيسة الأرثوذكسية الروسية: تاريخ معاصر»، (بلو مينجتون، مطبعة جامعة أنديانا، ١٩٨٦).

٧ - آلان ج. ك. ساندروز، «منغوليا: سياسات واقتصاديات المجتمع»، (لندن: مطبعة فرانيس ١٩٨٧) صفحة ٣٤.

٢ - تصف الموسوعة السوفيتية الكبرى القومية بأنها «أيديولوجية بورجوازية». كما جاء في كتاب ووكر كونور، المسائل القومية في النظرية والإستراتيجية الماركسية اللينينية، (مطبعة جامعة برينستون، نيو جيرسي ١٩٨٤) الفصل ٨.

٣ - مما يشير الإهتمام، أن كلتا العبارتين في نفس الجملة، في فقرة في كتاب كارل ماركس «مساهمة في نقد فلسفة هيغل بشأن الحق». أعيد طبعه في كتاب زاينهولد نيومر «كارل ماركس، وفريدريك أنجلز بصدد الدين» (نيويورك، ستوكين ١٩٦٤) صفحة ٤٢.

٤ - أنظر كونور «مسألة القومية».

سياسة «تحول جديد»، في عام ١٩٣٢، توقفت الإجراءات العلمانية القسرية، وعاد بعض الزعماء الروحيين البوذيين إلى الأديرة، ولكن أبهة الأديرة صارت جزءاً من الماضي. وإبان الحرب العالمية الثانية، كان متالين مشغولاً تماماً بالحرب، ولم يواصل جمعته على الأديان. بالإضافة إلى أنه كان في حاجة لتأييد الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، أثناء محاولته لتوحيد جميع مناطق الاتحاد السوفيتي ثقافياً تحت راية روسيا. وفي عام ١٩٤٣، أبرم متالين اتفاقية مع مسولي الكنيسة، أدت إلى موافقة الدولة على تعيين بطريرك موسكو، بطريركاً للكنيسة الأرثوذكسية الروسية وفي بعض مناطق الاتحاد السوفيتي، وتشمل أوكرانيا، أسفرت تلك السياسة المزدوجة للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، إلى إزدياد قمع الطوائف الدينية الإقليمية، إثر مصادرة أملاكها وتسليمها للزعماء الأرثوذكس الروس، وإجبار رجال الدين المحليين على الولاء لموسكو. وعلى أية حال، كانت أية محاولة، في المناطق غير المسيحية في الاتحاد السوفيتي، من أجل تعزيز الزعماء الدينيين المسلمين (الملاي)، والرهبان البوذيين، إلى قساوسة أرثوذكس، تبدو غير مجدية بالمرّة. وفي حقبة الأربعينيات، شهدوا تحسناً محدوداً في موقفهم.

وحيثما تولى نيكيتا خروشوف السلطة إثر وفاة ستالين في عام ١٩٥٣، قاد حملة جديدة ضد الدين، استمرت في ذروتها طوال الفترة من عام ١٩٥٨ حتى عام ١٩٦٤. وفي تلك الفترة، أغلقت مرة أخرى، ثلثا الكنائس الأرثوذكسية الروسية التي فتحت أثناء الأربعينيات وتأثرت أيضاً المؤسسات الإسلامية والبوذية. وفي عام ١٩٦١، قام مجلس الأساقفة الذي تنظمه الدولة وتسيطر عليه، بإلغاء سلطة رجال الدين، وسمح فقط بالزعامة العلمانية للطوائف الدينية - مما أدى بالضرورة إلى القضاء على الكنيسة الأسقفية. واستمر ليونيد بريجنيف، الذي خلف خروشوف من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٨٢، في تلك السياسة بل شجع قيام النوادي العلمية الاتحادية في الكنائس المهجورة. ولم يفعل خلفاء بريجنيف، يوري أندريوف (١٩٨٢ - ١٩٨٤)، وكونستانتين تشيرنيكو (١٩٨٤ - ١٩٨٥)، شيئاً يذكر لتحسين الموقف.

وجاءت النهضة الدينية الكبرى، كنتيجة مباشرة لسياسات جوربا تشوف. إذ عقب توليه السلطة في عام ١٩٨٥، قام بتطبيق سياسة رقيقة تجاه المنظمات الدينية، ودعا في عام ١٩٨٧ إلى الإفراج عن المسجونين الدينيين. وفي المحادثات التي جرت في مارس ١٩٨٨، بين المسؤولين الحكوميين والزعماء الدينيين، والتي تزامنت مع الإحتفال بمرور ألف عام على دخول المسيحية إلى روسيا، تم الإتفاق على إجراء تغييرات كبيرة في الكنائس. وأثناء لقاء تاريخي بين جورباتشوف وزعماء الكنيسة يوم ٢٩ أبريل عام ١٩٨٨، بدأت تنهار أسس القمع الحكومي. وسمحت القواعد الجديدة للكنائس بأن تدير شئونها بصورة ديمقراطية، من أجل جمعيات تشكلها الأبرشيات والكنائس، وعلى المستوى القومي. وفي عام ١٩٨٩، تم لأول مرة منذ ثورة ١٩١٧، انتخاب عدد من القساوسة الأرثوذكس في البرلمان.

وتحققت الإعادة الكاملة للحرية الدينية في الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٩٠، مع صدور قانون حرية الفكر، والتنظيمات الدينية في ٩ أكتوبر. وفي يوم ١٠ أكتوبر عام ١٩٩٠، أصدر الاتحاد الروسي قانوناً أكثر شمولية بصدد حرية العبادة. وأتاح كلا القانونيين مناخاً من الحرية،

للزعماء الدينيين، حرية العبادة. وللمؤسسات الدينية. وتم انتخاب بطريرك جديد في عام ١٩٩٠، دون تدخل الدولة، لأول مرة منذ قيام الثورة البلشفية، وذلك بفوز اليكسي أسقف لينينجراد البالغ من العمر ٦١ عاماً، على منافسه المتشدد فيلاريت، أسقف كيف والذي كان يوصف بأنه دمية في أيدي المخابرات السوفيتية KGB وكان ذلك الفوز بمثابة إنتصار للحرية والإصلاح^(٨).

ولم تحظ الكنيسة طويلاً بالحرية التي أتاحت لها في الأونة الأخيرة، حيث إنها إنجذبت إلى الاضطراب الناجم عن الحركات القومية الجديدة، إثر إنهار الاتحاد السوفيتي، عشية رأس السنة، عام ١٩٩٢. وفي روسيا المعاصرة، تعد العلاقة بين الكنيسة والقومية الروسية معقدة، بسبب تدخل الدولة في شئونها على مر السنين، وأدى إستغلال متالين للكنيسة أثناء محاولاته لفرض الشخصية الروسية، إلى عدم مصداقية كونها رمزا للقومية، مثلما حدث في مناطق عديدة أخرى، في الاتحاد السوفيتي السابق^(٩) وفي بعض مناطق الإمبراطورية السوفيتية السابقة، مثل أوكرانيا كانت الكنيسة الأرثوذكسية جزءاً من الماضي السوفيتي الذي يسعى القوميون الدينيون الجدد لسيانته. كذلك، إستغل السياسيون الذين ظهروا على مسرح الأحداث، إثر إستقلال روسيا في عام ١٩٩٢، شعارات الكنيسة بصدد القومية - مثل مفهومها بأن الشعب الروس يمثل طائفة دينية موحدة. وتنبأ أحد نواب المجلس التشريعي الروسي، بأن الكنيسة سوف تقوم «بدور إقتصادي وسياسي كبير»^(١٠).

وحيثذاً، ربما تجد روسيا نفسها وقد تأثرت سياسياً، من الموجة العاطفية السائدة في المناطق الأخرى بالاتحاد السوفيتي السابق، حيث يحظى الدين بنمط فريد من البحث. ومن جانب، يعد التعبير الحر عن الدين، جزءاً من الدفعة الديمقراطية التي تجعل مواطني الدول السوفيتية السابقة، قريبين من أقرانهم في الغرب. وعلى الجانب الآخر، تربطهم إلتئاماتهم الدينية، بالهوية القومية في حقبة ماضية. ومن خلال الدين يستطيعون إحياء الماضي.

٨ - ريتشارد د. ن. أوستلينج «انتصار الحصان الأسود» مجلة تايم، ١٨ يونيو ١٩٩٠، صفحة ٧١.

٩ - إيليس، الكنيسة الأرثوذكسية الروسية. وفقاً لويليام كيلر، المدير السابق لمكتب نيويورك تايمز في موسكو، يحول تواطؤ الكنيسة الروسية في الماضي، مع الزعماء الشيوعيين دون قيامها بدور سياسي فعال (حديث خاص، هونولولو، ١٦ يناير عام ١٩٩٢).

١٠ - نيكولاي أرزانيكوف، أحد نواب المجلس التشريعي الروسي، كما جاء في مقالة راسل شاندلر «إعادة بحث إحدى القوى السوفيتية» لوس أنجلوس تايمز، ٢٨ سبتمبر ١٩٩١، صفحة ١.

البعث الدينى فى منغوليا

« حاولت الشيوعية غزو الدين » ، هذا ما قاله لى مؤسس أحد الأحزاب الدينية المنغولية الجديدة ، إلا أنه قال مؤكدا « ولكن الآن يحل الدين مكان الشيوعية »^(١١) . وذلك الزعم من جانب سى . بايانت ساجان ، رئيس إتحاد المؤمنين المنغوليين ، يتسم ببعض المبالغة ، حيث إن العديد من الزعماء الإشتراكيين المنغوليين القدامى ، ما زالوا فى السلطة ، كما أن حزبه مازال يحظى بعدد قليل من الأنصار . ولكنه صادق فى قوله بأن الأيديولوجية القديمة فقدت قوتها ، وأن بين القومية والدين ، ويحل مكان الماركسية ، بوصفه القوة الشرعية فى الحياة العامة . وفى هذا الصدد ، فإن ما يحدث فى منغوليا ، بعد مثالا لما يحدث فى أرجاء الإتحاد السوفيتى السابق ، والدول التابعة له .

ومثلا فى الأماكن الأخرى بالمنطقة ، نجمت معظم قوة القومية الجديدة ، من العداوة الكامنة ، ضد ما كان يعده الكثيرون ، زمنا طويلا من الإستعمار الروسى . وفى أولان باتور^(١٢) ، كانت إحدى البحوث المؤرخات فى المحفوظات الحكومية ، وهى عضو فى الحزب الإشتراكى الحاكم - حزب الشعب المنغولى الثورى - تأكد بعناد ، أن الحزب الذى تنتمى إليه ، لم يكن شيوعيا . وقالت انه قد تأسس قبل أن تخضع منغوليا للنفوذ الشيوعى الروسى ، والحقيقة أن حزبها ، قد تم إستغلاله والسيطرة عليه من جانب الروس طوال تلك الأعوام^(١٣) .

وشرحت كيف أن السيطرة الإستعمارية الروسية ، كانت بمثابة نعمة مختلطة . وطرحت التخطيط العمرانى للمدينة ، كمثال لكيفية مقايضة المعونة الإقتصادية الروسية ، على حساب الهوية والكبرياء القومى المنغولى . ويقع فى وسط الوادى القاحل الذى تعصف فيه الرياح ، وتسود البرودة الشديدة ، المركز الجديد لمدينة أولان باتور ، مما يجعلها تبدو كصورة ممسوخة لإحدى المدن الروسية الحديثة . إذ إصطفت المباني الحكومية السوفيتية الشامخة ، على جانبي الشوارع الفسيحة ، وجوارها تماثيل لينين ، والأبطال الثوريين المنغوليين . وخلف تلك المباني الأسمية الإستعراضية الضخمة ، توجد مجمعات سكنية متواضعة ، بعدها صفوف متراصة من الخيام الجلدية مخروطية الشكل ، التى تعرف أيضا بإسمها الروسى (اليورتسى) . ويعيش معظم

المنغوليين فى تلك الخيام - المنصوعة من الجلود والأصواف المطرزة ، التى تغطى هيكلها خشيا مشابكا . وتوضح إحدى الخرائط المصورة لمدينة أولان باتور فى بداية القرن الحالى ، أن المدينة كانت تتكون أساسا من الخيام ، والمعابد والأديرة البوذية الفخمة ويقال إنه عند قيام الثورة المنغولية فى عام ١٩٢١ ، كان يوجد فى البلاد حوالى ألف دير بوذى ، وما يقرب من مائة وعشرين ألف زعيم دينى بوذى (لاما) - حوالى ٤٠٪ من عدد السكان الذكور فى ذلك الحين^(١٤) . وحيث أن ٢٥٪ من سكان البلاد كانوا يعيشون فى المدينة الكبرى ، فإن العديد من المعابد كان يوجد بها .

وجميع تلك المعابد العظيمة تقريبا - بعضها كان مقاما على الطراز المنغولى الدائرى ، والأخرى مبنية على الطراز التيببى الرائع تمت إزالتها مع باقى مباني وسط مدينة أولان باتور ، وأقيمت بدلا منها المباني الضخمة سوفيتية الطراز . وكان المجمع الدينى الذى يضم المعابد والأديرة والذى أفلت من محاولة الهدم السوفيتية ، هو مجمع جاندان تيجشيلين ، مركز الديانة البوذية المنغولية ، الذى يقع على هضبة تطل على ضواحي وادى أولان باتور . وحتى فى هذا الموقع ، إنكمش عدد الرهبان من عدة مئات ، إلى أقل من مائة راهب . وأثناء هجمات ستالين القمعية ضد المؤسسات الدينية فى كافة أرجاء العالم السوفيتى ، أغلق الدير أبوابه تماما .

والآن فتح دير جاندان أبوابه مرة أخرى ، وامتلأ بالمؤمنين فى عطلات نهاية الأسبوع ، وفى الأعياد الدينية . وارتفع عدد الرهبان (اللاما) من مائة إلى ٢٥٠ راهبا فى أقل من عامين . ومعظم هؤلاء ، من الرهبان المختبئين ، الذين إضطروا للعودة للحياة العادية إثر إغلاق أديريتهم . كما كان من بينهم عدد من الرهبان الشبان ، الذين دخلوا نظام الرهبة سرا . ويطلب عدد كبير من الرهبان الجدد ، بالإنضمام إلى الأديرة ، بأعداد تفوق طاقاتها ، كذلك تنتشر فى أنحاء البلاد ، الأديرة الحديثة المنظمة . وإلى جانب هؤلاء الرهبان الجدد ، يوجد عدد من الراهبات ، ومازالت السلطات مترددة إزاء السماح للسيدات ، بالإنضمام إلى سلك الرهبة . وعموما ، تعنى السلطات فى جاندان ، بالسيطرة المنظمة على هذه المؤسسات الجديدة . وتشكل مجلسا فى الآونة الأخيرة من أجل إعداد المعايير الضرورية لنظام الرهبة البوذية ، وتحديد أماكن الأديرة الجديدة^(١٥) .

ويرتبط إنتشار المنظمات الدينية ببعث القومية المنغولية . وصرح لى نائب رئيس دير جاندان ، بصورة مؤكدة بأنه « لا يمكن فصل الهوية المنغولية عن الدين »^(١٦) . وبالرغم من عدم إنكار أحد فى منغوليا تلك الحقيقة ، إلا أن الأجنبى يعتبر ذلك أمرا غريبا لحدا ما ، إذ أن الدين فى

١٤ - طباعة ب . ريتشين ، الأطلس العرقى اللغوى (اثنولوجيستش سكى أطلس) ، أولان باتور ، أكاديمية العلوم ١٩٧٩ ، صفحات ٤٣ - ٦٩ ، كما جاء فى كتاب « منغوليا ولاندرز » صفحة ١٢٤ . وتعداد سكان منغوليا فى الوقت الحاضر ، مليونان تقريبا .

١٥ - مقابلة مع ي . امجالان ، نائب اللاما الأكبر ، دير اتدان تيجشيلين فى أولان باتور ، ١٤ أبريل ١٩٩٢ ، وكوشوك باكولا ، السفير الهندى فى أولان باتور ، ١٢ أبريل ١٩٩٢ .

١٦ - مقابلة مع ي . امجالان ، ١٤ أبريل ١٩٩٢ .

١١ - مقابلة مع رايان تساجان ، رئيس إتحاد المؤمنين المنغوليين (موجيلين سوسيجتى كوليو) ، وزعيم الحزب البوذى المنغولى فى أولان باتور ١٢ أبريل ١٩٩٢ . يستخدم المنغوليون العاديون إسما واحدا وهو الإسم الذى أطلق عليهم يوم مولدهم . وليست لهم أسماء عائلية . وللتفرقة بين إسم أحد الأشخاص الآخرين ، يسبق أول حرف من إسم الوالد ، إسم الفرد ، وذلك فى أية معاملات رسمية ، وبذلك يتاح إسم أول

١٢ - يبدو عدم وجود اتفاق ثابت بصدد تحويل الأسماء المنغولية إلى الحروف الإنجليزية الرومانية . وعموما ، اخترع النطق الشائع ، وبذلك أصبحت أولان باتور ، بدلا من أولان باتار ، وجينكيز خان بدلا من جينجيز خان .

١٣ - مقابلة مع د . أويون ، العالم الباحث فى إدارة الأرشيف الحكومى وعضو الحزب الشعبى الثورى المنغولى ، فى أولان باتور ، ١٢ أبريل ١٩٩٢ .

منغوليا ، رغم كل شيء ، يتمنى إلى بودية التبت ، أى مدرسة فاجرايانا و البقعة الصفراء . وأحد معايير حياة الرهبنة ، القدرة على التعامل بلغة التبت ، بوصفها اللغة الدينية للتراث البوذي . ويوجد في كل معبد كبير في منغوليا ، عرش من أجل الزعيم الروحي المنفى و الدالاي لاما ، كى يجلس عليه ، مثلما فعل في زيارته الثلاث لمعبد دير جاندان ، ولذلك أصبح المقعد مباركا . لذلك ، جاءت السلطات الروحية العليا في منغوليا ، من خارج البلاد . وفي عام ١٩٨٩ ، قبل تغيير المناخ السياسى السريع بوقت قصير ، حاولت الحكومة الهندية مساعدة الجهات البوذية المنغولية من أجل إحضار أحد الزعماء الروحيين الشهيرين ، من التبت إلى منغوليا . وكان ذلك الزعيم الروحي من طائفة باكولا ، وآخر سلسلة من الزعماء ، يبلغ عددهم سبعة عشر . وكان يعيش في الهند ، ورفضت السلطات الاشتراكية في منغوليا ، أن تمنحه تأشيرة دخول إلى البلاد . وعلى أية حال ، قام المسؤولون الحكوميون الهنود ، بحيلة ذكية ، بإختياره سفيرا للهند في منغوليا ، مما يتيح له دخول البلاد بامتيازات دبلوماسية . وعاش في أولان باتور منذ ذلك الحين ، وكان يمارس زعامته الروحية كل يوم سبت ، من داخل السفارة الهندية ، كما كان يقدم الإرشاد الدينى ، للمؤسسات البوذية المنتشرة داخل البلاد^(١٧) .

وهذا مما يجعل الديانة البوذية السائدة في البلاد ، منغوليا السمات ، ليس فقط المعتقدات الدينية ، ولكن تاريخ مؤسساتها الدينية المتشابه مع تاريخ منغوليا القومى . ويتكون شعب منغوليا من عدة أجناس ، ولكن لغته والعنصر الرئيسى الذى يتمنى إليه الشعب ، هو العنصر القادم من جبال الطاي في آسيا الوسطى ، وتعود جذوره إلى الثقافة المنتشرة من تركيا حتى منشوريا ، وهى الثقافة التى تفصل الروس الأوروبيين في الشمال الغربى عن القبائل الهان الصينية في الجنوب الشرقى . بيد أنهم إكتسبوا دينهم عن طريق المعرفة .

ووفقا للتاريخ المتوارث الذى يذكره الرهبان في أولان باتور ، فقد جاءت الديانة البوذية المهابانية إلى منغوليا ، عن طريق تجارة الحرير في القرن السابق لميلاد المسيح^(١٨) . وعلى مر القرون ، جاءت ديانات أخرى من نفس الطريق . وترك كل من تلك الديانات بعض بصماتها منها المانوية ، والمسيحية النسطورية ، والإسلام . وكان دخول الديانة البوذية التبتية في القرن الثالث عشر ، على أيدي الحاكم المنغولى الكبير جنكيز خان (١١٦٢ - ١٢٢٧) ، الذى شملت مغامراته أرجاء آسيا الوسطى^(١٩) . ثم في نهاية القرن الثالث عشر ، حكم أحد خلفاء جنكيز خان ، ويدعى

١٧ - مقابلة مع كوشوك باكولا .

١٨ - مقابلة مع ي . امجالان ، ١٣ ابريل ١٩٩٢ .

١٩ - من أجل تاريخ المغول وغزوات ملوكهم ، أنظر والتر هايسيج ، الحضارة المفقودة : إعادة إكتشاف المغول ، (لندن ، تيمس وهادسون ١٩٦٦) ، وأديان المغول (لندن ، روتليدج وكيجان بول ١٩٨٠) . و . ج . ج . سوندرز ، تاريخ غزوات المغول ، (لندن ، روتليدج ، وكيجان بول ١٩٧١) . وكتاب ديفيد سنيلاجروف ، وهوبريتشارد سون ، التاريخ الثقافى للتبت ، (لندن ، وايدنفيلد وينكلسون ، ١٩٦٨) . وكتاب برتولد سبولر : تاريخ المغول ، (لندن ، آلان وأونوين ، ١٩٦٣) .

كوبلاى خان ، المناطق التى تشمل : الصين وروسيا ، وإختار اللاما الذى يعيش في بكين ، رئيسا للعقيدة البوذية في التبت ، ومنغوليا ، والصين^(٢٠) . وفي الفترة من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر ، حينما تبدلت الأوضاع ، وسيطرت أسرة مانشو شينج على منغوليا ، تمسك المنغوليون بالتقاليد البوذية التبتية ، للحيلولة دون المؤثرات الثقافية الصينية .

وبعد رحيل الحاكم المانشو في عام ١٩١١ ، عن المدينة التى كانت تسمى في ذلك الحين أورجا (أولان باتو) ، بداية دولة منغوليا الحديثة المستقلة^(٢١) . لذلك يشار إلى عودة التجربة المنغولية مع الشيوعية ، (أى حكم رجال الدين) . ففي يوم ١٦ ديسمبر عام ١٩١١ ، تم تنصيب الزعيم البوذي المنغولى ، بوجدا جيجين جافدزاندامبا هوتاجت ، الخان الجديد لمنغوليا . ومثل الدالاي لاما في التبت ، كان يعد مشولا عن السلطين العلمانية والروحية . وبالرغم من أن الزعماء المحليين في القطاع المنغولى الذى يقع جنوب شرقى مدينة أولان باتو ، عبر صحراء جوبى ، كانوا يفضلون الاتحاد مع أقاربهم ، تحت زعامة بوجدا خان ، إلا أن كلا من روسيا والصين ، كانت ترغب في أن تظل منغوليا المستقلة ، ضئيلة قدر الإمكان . وظل الجزء الجنوبي الشرقى من منغوليا - منغوليا الداخلية - مثلما في الوقت الحاضر ، جزءا من الصين^(٢٢) .

وفي الجزء الشمالى المستقل بالبلاد - منغوليا الخارجية - عاش حكم بوجدا خان الدينى ، لفترة قصيرة . إذ تعرض هذا الجزء من البلاد ، للتهديد العسكرى الصينى ، اثر اقامة الصين في عام ١٩١٩ ، نقطة عسكرية في مدينة أولان باتور . وجاءت المساعدة من وحدة فرسان تابعة لروسيا البيضاء ، اقتحمت منغوليا بمعاونة اليابانيين ، وحاولت طرد الصينيين ، وإعادة برجدا خان للحكم . ولكن الموقف تعقد ، إذ حاولت جماعة منغولية أخرى ، طرد الصينيين واقامة نظام الحكم العلمانى ، والطبقات العاملة . ولم يكن هؤلاء الثوريون المنغوليون ، بزعامة سوهباتار ، أصدقاء لبوجدا خان ، أو للروس البيض على السواء . وكانت تؤيدهم الحكومة الشيوعية الجديدة في موسكو .

٢٠ - أنظر موريس روساى ، و كوبلاى خان : تاريخه وعهده ، (بيركلى ولوس انجيلوس ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٨٨) .

٢١ - من أجل تاريخ منغوليا المعاصرة أنظر كتاب س . ر . بودين ، التاريخ المعاصر لمنغوليا ، (نيويورك ، برايجر ، ١٩٦٨) . وكتاب ساندروز ، منغوليا ، وكتاب شيرين أكينر ، منغوليا المعاصرة ، (لندن ، كيجان بول إنترناشيونال ، ١٩٩١) . ومن أجل النسخة الرسمية للحزب المنغولى الثورى الشعبى ، أنظر ترجمة ويليام أ . براون ، وأوجونج أونون ، تاريخ الجمهورية الشعبية المنغولية (كامبريدج ، مركز بحوث شرق آسيا ، جامعة هارفارد ، ١٩٧٦) .

٢٢ - يشكل المغول في منغوليا الداخلية في الوقت الحاضر أقلية ، حيث أن المنطقة يسكنها المهاجرون الصينيون بيد أنه توجد مناطق بها أغلبية منغولية في منغوليا الخارجية ، وفي الأراضى الروسية : بورياتيا ، وفي شمال منغوليا الحالية ، بالقرب من مدن إيركوتسك ، وتوبا الروسية في الشمال الغربى .

وفي النهاية فازت الجماعة الجديدة - الحزب المنغولي الشعبي الثوري - في ذلك الصراع الثلاثي . بيد أن تدخل الجيش الأحمر كان ضروريا ، إذ بمساعدته ، طرد الحزب المنغولي الشعبي الثوري ، الصينيين عبر صحراء جوبي ، كما هزم الفرسان الروس البيض . وفي ١١ يوليو عام ١٩٢١ ، تولت الحكومة الجديدة السلطة ، وأصبح ذلك اليوم ، عيدا قوميا لمنغوليا . وأخذت الاجراءات الأولى ، للحكومة الجديدة ، مطالبة القوات الروسية ، بالبقاء لفترة محدودة ، للمساعدة في إعادة النظام .

ولا حاجة للقول ، بأن القوات الروسية استطاعت أن تمتد فترة بقائها ، لمدة ٧٠ سنة أخرى . وفي البداية ، احترمت المؤسسات الدينية في البلاد ، واستعاد بوجدا خان لقبه ، مع القليل من سلطته العلمانية . وحينما توفي بوجدا خان في عام ١٩٢٤ ، تحول قصره القريب من النهر ، من وسط مدينة أولان باتور الى متحف ، وأصبحت البلاد جمهورية . وكان شويبالسان ، الزعيم الجديد للحزب المنغولي الشعبي الثوري ، اشتراكيا متشددا ، أكثر من سلفه . وبدأ في تحويل البلاد ، الى اتجاه ستاليني النزعة . وسمى قانون الفصل بين الدين والدولة ، الى حماية العقيدة البوذية ، ولكنه كان يهدف أيضا لتحرير الشعب من النزعة الدينية (٢٣) . وأصبحت منغوليا في الواقع جزءا من الاتحاد السوفيتي . وأثناء ما كان يسمى بالانحراف اليساري في الفترة من عام ١٩٢٩ حتى عام ١٩٣٢ ، استولى شويبالسان ورفاقه على الكثير من الأملاك الهائلة التابعة للأديرة - الجاس - كما حظروا أنشطة كثيرة من المؤسسات الدينية الأخرى . وأصبح الاتحاد سياسة الدولة .

وانتهت انجازات شويبالسان مع وفاته في عام ١٩٥٢ . وخلفه تسيندينبال ، الذي فرض أحد جوانب برنامج ستالين الرامي لنشر المفاهيم الروسية ، والذي لاقى مقاومة شديدة في منغوليا : استخدم الأبجدية السريانية بدلا من الحروف الرأسية الغربية التي كان يستخدمها المنغوليون منذ قرون عديدة ، والتي توارثوها من الأيجوريين في القرن الثالث عشر . وعلى أية حال ، كان تسيندينبال الى حد ما ، زعيما بيروقراطيا معتدلا ، وبالرغم من استمراره في حملات خورشوف المعادية للدين في الستينيات ، كان تركيزه الأكبر على الممارسات الشعبية الدينية « الخرافية » ، وليس على التنظيمات البوذية . وسمح في عام ١٩٧٩ ، للدالاي لاما بالقيام بزيارة قصيرة الا أنها كانت ناجحة ، لمدينة أولان باتور (٢٤) . وبحلول عام ١٩٨٤ ، حينما خلف باتون سلفه تسيندينبال كانت تواجه القيادة ، نزعة قومية وصحوة دينية متزايدة داخل البلاد ، الى جانب بوادر إعادة البناء التي قام بها جورباتشوف في الدولة الراعية ، في الشمال .

٢٣ - ساندروز « منغوليا » ص ١٢٥ .

٢٤ - من أجل وصف زيارة الدالاي لاما ، تحت رعاية المؤتمر الاسوي البوذي من أجل السلام ، أنظر كتاب ساندروز « منغوليا » صفحة ١٢٦ .

وبدا انهيار النظام القديم في ديسمبر عام ١٩٨٩ (٢٥) ، اثر قيام المظاهرات العاشدة في الميدان الرئيسي امام مقر البرلمان في أولان باتور ، ثم قيام النشطاء الشبان المتحمسين بالافتراب عن الطعام في فبراير عام ١٩٩٠ ، من أجل المطالبة بتطبيق المفاهيم الديمقراطية في منغوليا . وفي مارس عام ١٩٩٠ ، لدهشة الجميع ، أذنت الحكومة لتلك المطالب ، وودعت لإجراء انتخابات مفتوحة في يونيو من ذلك العام ومع إعادة تنظيم الحزب المنغولي الشعبي الثوري لمواحة المنافسة الانتخابية ، تمت ازالة جميع الزعماء الحزبيين والحكوميين تقريبا ، عن السلطة . وأسفرت الانتخابات عن اختيار الزعيم الجديد للحزب ، د. بايا ميسورين ، الذي كان يدعو الى الامتدادات الديمقراطية ، والاقتصادية والى الحقوق الانسانية (٢٦) .

وكان الحزب صادقا في وعده . وفي العامين التاليين ، تم تشكيل أحزاب سياسية جديدة ، كما سمح للصحف بانتقاد الحكومة علنا ، كذلك تم استخدام الحروف المنغولية مرة أخرى ، بل والأكثر أهمية ، ضمن الدستور الجديد تلك الحريات ، واجراء الانتخابات الحرة ، واحترام الملكية الخاصة . وقبل مدة طويلة من تعميم الحكومة الروسية فكرة المخصصات ، أقامت الحكومة المنغولية نظام الكوبونات التي يجرى توزيعها بالتساوي على كافة المواطنين ، مما يسمح لهم بشراء السلع ، من الشركات التي كانت تملكها الدولة في الماضي ، أو من المحال الخاصة ، مما أدى كما قال أحد الاقتصاديين المنغوليين ، الى خلق نظام اقتصادي من لاشي (٢٧) .

وفي عام ١٩٩١ ، وفي موجة من الحماس الديمقراطي ، هاجم جمع من الشبان أحد تماثيل ستالين ، وقاموا بهدمه ، ووضعوا مكانه نصبا حجريا ، اعتبره البعض ذا قوى روحية . وكان هذا التصرف رمزيا بصورة متعددة . أكثرها وضوحا ، استبدال أكثر رموز الاستعمار الروسي شرورا ، برمز منغولي وطني ، بالإضافة الى تجاهل تماثيل آخرين في الجوار ، اذ لم تتم ازالة تماثيل سويتاتار الزعيم المؤسس للحزب المنغولي الشعبي الثوري ، كذلك تماثيل شويبالسان ، المقام امام الجامعة الحكومية المنغولية مباشرة - الموقع المبجل بصفة خاصة . وكان شويبالسان يعد بمثابة ستالين المنغولي . وكما قال لي المسئولون الجامعيون كان بعض الطلاب يطلون قاعدة التماثيل بالأحبار والدهانات بين حين وآخر ، ولكن معظم الطلاب كانوا يتركونه على حاله (٢٨) . وبالرغم من تجاوزات شويبالسان الا أنه منغولي الهوية ، ولذلك السبب ، ان لم يكن لأسباب أخرى ، فهو يستحق الاحترام .

٢٥ - لوصف منغوليا ما بعد عام ١٩٨٩ ، أنظر مقالة فريد شايبور في مجلة نيويورك ريفيو ، في ٢٠ يناير ١٩٩٢ ، صفحات ٣٩ - ٥٨ ، « البدء من الصفر » ، ومقالة لينكولن كاي « السهول المترنحة » بمجلة إسترني إيكونوميك ريفيو ٩ أبريل ١٩٩٢ ، صفحات ١٦ - ٢٠ .

٢٦ - أنظر ويليام ر. هيتون « منغوليا في عام ١٩٩٠ : إنتفاضة وإصلاح ولكن ليست ثورة » ، آسيان سيرفوي ٣١ (يناير ١٩٩١) صفحات ٥٠ - ٥٦ .

٢٧ - ن. زو لجارجال ، كما جاء في كتاب شايبور « البدء من الصفر » صفحة ٤٢ .

٢٨ - مقابلة مع أ. مكي ، نائب سجل الجامعة الحكومية المنغولية في أولان باتور ، ١١ أبريل ١٩٩٢ .

وسادت تلك الروح القومية ، مواد الدستور الجديد (ياسا) ، الذي تم تعديله في عام ١٩٩٢ . وتحتوي مواد على بعض العبارات الشائعة ، إلا أنها تتسم ببعض السمات القومية المميزة . نحن شعب منغوليا ، نحترم الحقوق الانسانية ، والحرية ، والعدالة ، والوحدة الوطنية ، وتراث الحكم الوطني ، وتقاليد تاريخنا وثقافتنا ، ونندعم استقلال وسيادة الأمة ، ونحترم حضارة الانسان ، ونأمل في تطوير مجتمع ديمقراطي انساني على أرض منغوليا . ولذلك أصدرنا هذا (الياسا) دستورا للدولة (٣٩) .

ودرس لجنة اعداد الدستور فقرة كادت تعلن العقيدة البوذية ديناً رسمياً للدولة ، ولكنها في النهاية رفضت الفكرة ، لصالح العبارة الأكثر غموضاً والتي تنص على احترام تقاليد التاريخ والثقافة المنغولية . وبالرغم من ابداء هذا التأييد للديانة التقليدية ، إلا أن الدستور يحظر بصورة واضحة ، انغماس الاديرة في العمل السياسي ، ويفترض أن تلك الفقرة تهدف الى الوقاية من نمط السلطة (التيوقراطية) الدينية ، التي كان يحظى بها بوجدانخان .

ويوجد سبب قوى يدعو للاهتمام ، اذ ظهر بوجدان خان جديد منذ بضع سنوات ، وهو الدالاي لاما الذي يعيش حالياً في نيودلهي (٣٠) ويدعو عدد من المنغوليين الى اعادته للسلطة ومنهم من يطالب بأن تسمح له الحكومة بالاقامة في أولان باتور وقال لي أحد النشطاء البوذيين : نحن في حاجة الى قيادة روحية ، حتى اذا لم يسمح له بسلطة سياسية ، فسوف يتيح التوجيه الروحي للأمة (٣١) . بيد أن الحكومة لا تتلطف للتعامل مع العواقب السياسية المحتملة ، الناجمة عن مثل ذلك الشخص الهام ، فهي منهكة تماماً في معالجة الانفجار الناتج عن النشاط الديني ، في أنحاء البلاد (٣٢) .

وسيطرت الحكومة في الماضي ، على الدين ، بالسماح بالتعبير المعتدل عن العقيدة ، داخل دير جاندان ، وتشكيل منظمة بوذية دولية ، تحت عنوان « المؤتمر البوذي الآسيوي من أجل السلام » ، ومقره في الدير . وكان ج . لوسانتسرين ، السكرتير العام للمنظمة ، دارساً للفلسفة البوذية وعضواً في الحزب المنغولي الشعبي الثوري . وكتب في وقت ما ، بعض المقالات التي تطرح نقداً ماركسياً للبوذية (٣٣) وعلى أية حال ، انخفضت في الوقت الحاضر ، المعونات الحكومية

٢٩ - كما جاء في كتاب شايرو ، البدء من الصفر ، صفحة ٤٣ .

٣٠ - أنظر بول س . ووي « إعادة بعث أمة ؟ زعيم منغوليا الديني » كوتيمبوراري ريفيو ، صفحة ٢٥٩ (نوفمبر ١٩٩١) صفحات ٢٣٤ - ٢٤١ .

٣١ - مقابلة مع باياتساجان .

٣٢ - من أجل إنتشار البوذية بعد إصلاحات عام ١٩٩٠ ، أنظر مقالة آلان ج . ك . ساندروز « حماة الثقافة » ، في إيسترن إيكونوميك ريفيو ، صفحة ١٥١ ، (٣ يناير ١٩٩١) ٢٠ - ٢٣ ، ديفيد هول ، « في منغوليا ، تناسخ البوذية » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٨ أكتوبر ١٩٩١ ، صفحة ٦ ومقالة جون توبل ويلفورد « عودة بوذا وجنكيز خان في منغوليا » ، نيويورك تايمز ، ٢٢ يوليو ١٩٩١ ، ص ١ .

٣٣ - كما جاء في كتاب « منغوليا » لساندروز ، صفحة ١٢٧ .

التي كانت تمنح للمؤتمر البوذي الآسيوي من أجل السلام ، كما انتقلت مكاتبه من دير جاندان . ويدرس لوسانتسرين ، الذي يزعم أنه لم يكن في الحقيقة ملحقاً في أي وقت مضى ، بعض المشروعات الجديدة ، مثل اقامة وتمويل معهد دولي للدراسات البوذية (٣٤) .

وأصبحت المنظمات البوذية التي ترعاها الحكومة ، مهمة اثر ازدهار المراكز البوذية التقليدية بعد عام ١٩٩٠ . وتضاعف عدد رجال الدين في دير جاندان ، في الفترة من عام ١٩٩٠ حتى عام ١٩٩٢ . بيد أن الدير مازال يلعب دوراً مهماً في الشؤون البوذية ، كما أن شوبال ، اللاما الذي تم انتخابه في عام ١٩٩١ ، عضواً في البرلمان المنغولي (الهورال الكبير) ، كان عضواً في دير جاندان وهو يقوم بدور مستقل ، ويقال انه يحظى بثقة الحزب الحاكم .

وأدى ازدياد تنظيمات الرهبان الجديدة المستقلة عن سلطة دير جاندان ، الى تجاوز سلطة الحكومة . ولم يكن العديد من تلك الاديرة الناشئة ، سوى نواد صغيرة في مختلف الأحياء ، مماثلة للأكواخ الملحقة بالمعابد . وجاء التحدي الأكثر حدة ، من نائب الرئيس السابق لكبير رهبان دير جاندان ، س . دامباجاف ، الذي أسرع عائداً الى أولان باتور ، من دارامسالا في الهند ، حيث كان يدرس مع الدالاي لاما خلال عامي ١٩٨٩ - ١٩٩٠ . وقد أقام في أولان باتور تنظيمه الديني المنفصل .

واكتشف دامباجاف عدة مبانٍ لاديرة قديمة ، في وسط مدينة أولان باتور ، كانت قد نجت الى حد ما ، من معاول الهدم السوفيتية . وكانت تلك المباني الخشبية التي تشبه الخيام ، والتي تقع خلف المباني السكنية العالية ، تعاني من الإهمال . وكان اثنان منهم يستخدمان كمخازن ، وأصبح مبنى آخر ، يستخدم كمركز تدريب للاعبين السيرك الصغار ، في السيرك المنغولي . وأنشأ دامباجاف مكتبة مجاورة لمبنى السيرك ، وبدأ في تحويل مباني المخازن ، الى معابد بوذية تيبية الطراز . ويوجد الآن في ديريه في تاشيشولينج ، مائة راهب (لاما) ، ويسعى لتوفير أماكن لعدد أكبر . وأصبح الدير القائم في وسط المدينة ، ويعمل بأسلوب شبابي حماسي ، ذات الصيت في أوساط المؤمنين الحضرين . ونظراً لمعدل نمو الدير ، فيرجح أن يفوق دير جاندان في الحجم وفي الشعبية . وأخبرني دامباجاف أن البوذية في منغوليا ، كانت بمثابة « عملاق نائم » ، وبدأت في ادراك قدراتها (٣٥) .

وقد اهتمت السلطات في الحكومة ودير جاندان ، بطموحات دامباجاف ، واتخذت اجراءات للحد من نفوذه . وبفضل وساطة السفير الهندي ، اتفق الزعماء البوذيون من كافة الاتجاهات ، في عام ١٩٩١ ، ومنهم دامباجاف وزعماء دير جاندان ، على تشكيل مجلس حاكم - أو الأخرى سلسلة من المجالس الاقليمية ، يحظى كل منها بمقعد في المجلس القومي . وتم تعيين

٣٤ - مقابلة مع ج . لوسانتسرين ، السكرتير العام ، المؤتمر البوذي الآسيوي الخاص بالسلام ، في أولان باتور ، ١٣ أبريل ١٩٩٢ .

٣٥ - مقابلة مع س . دامباجاف ، اللاما الأكبر ، دير تاشيشولينج ، في أولان باتور ، ١١ أبريل ١٩٩٢ .

دامبا جاف ، رئيسا لقطاع أولان باتور ، مما أتاح له مقعدا في الهيئة القومية التي يرأسها رئيس الرهبان (اللاما) في دير جاندان . وبذلك حظى كلا الزعيمين بمكانة وعلاقات قيادية مميزة . وفيما يتعلق بالسياسات العلمانية كان دامبا جاف واعيا بصدد الدور الذي ينبغي أن تقوم به الأديرة ، وأخبرني أنه لا يعارض العمل السياسي الذي يقوم به الرهبان . بيد أنه يشعر بأن البوذية كديانة ، ليس لها سوى دورين يجب عليها القيام بهما في الحياة السياسية المنغولية : فهي تسبح « القيم الاجتماعية » ، والهوية القومية (٣٦) . وتستطيع أي زعيم بوذي صادق - حتى إذا كان عضوا في الحزب المنغولي الشعبي الثوري - أن يوفر تلك الخصائص للحياة العامة وطالما يؤيدون القومية البوذية ، فلا ضرورة لإنشاء حزب سياسي بوذي منفصل .

ولم يوافق بعض البوذيين الآخرين ، ممن كانوا يعيشون خارج الباب الرئيسي لدير جاندان ، حيث يوجد سور خشبي بسيط ، يحجب قطعة أرض جرداء ، عليها بعض الأكواخ التي تعد مقرا لاتحاد المؤمنين البوذيين ، وجناحه السياسي الحليف ، الحزب البوذي المنغولي . وكان مؤسسهما ، باياتساجان ، من خريجي الدورة اللاهوتية لدير جاندان في أواخر السبعينيات ولكن حيث أن قرص العمل في الرهبة كانت محدودة في تلك الأيام ، فإنه أصبح دارسا باحثا في الفلسفة البوذية ، بمعهد الدراسات الشرقية ، التابع لأكاديمية العلوم الحكومية . وفي حقبة التسعينيات ، حينما كانت منغوليا تمر بالتغيرات السياسية ، قرأ التقارير الخاصة بتشكيل أحزاب دينية إسلامية ومسيحية في الدول الأخرى بالاتحاد السوفيتي السابق . وشعر بأن الوقت أصبح مناسباً لتشكيل حزب بوذي مماثل ، في منغوليا (٣٧) .

ويزعم باياتساجان إنضمام أكثر من مائة ألف بوذي ، للاتحاد وحزبه السياسي . ومع ذلك ، لا يعتبر هذا العدد كافيا لتشكيل تهديد انتخابي جاد ، في دولة تعدادها لا يزيد على مليوني نسمة وأخبرني قبل فترة وجيزة من انتخابات ٢٨ يونيو عام ١٩٩٢ ، بأنه يأمل في فوز حزبه بثلاثة أو أربعة مقاعد ، من مجموع المقاعد البالغ ٧٦ مقعدا . ولكن حزبه فشل في الواقع في الحصول على أي مقعد . وبالرغم من تلك الهزيمة الشخصية ، كان باياتساجان سعيدا ، إزاء النجاح المتواضع التي حققتها عدة أحزاب ديمقراطية معارضة ، كانت خليفة له ، وفازت بخمسة مقاعد (٣٨) وهو لا يندم

٣٦ - مقابلة مع س . دامبا جاف .

٣٧ - مقابلة مع باياتساجان .

٣٨ - حصل الحزب الثوري الشعبي المنغولي على ٥٧٪ من أصوات الناخبين في حين حصلت أحزاب المعارضة الثلاثة عشر على باقي الأصوات . إذ حصل الحزب الثوري الشعبي المنغولي على سبعين مقعدا من المقاعد الستة والسبعين التي يضمها البرلمان المنغولي ، وحصل الائتلاف الديمقراطي الذي يضم ثلاثة أحزاب على أربعة مقاعد . وحصل الديمقراطيون الاشتراكيون على مقعد واحد ، كما فاز أحد الأحزاب المستقلة المتحالفة مع الحزب الثوري الشعبي المنغولي على مقعد آخر . مقالة ديفيد هولي « فوز الحزب الحاكم أصبح رسميا في منغوليا لوس انجيلوس تايمز » ، ٣ يوليو ١٩٩٢ ، صفحة ١٤ .

بسبب الوقت الذي ضيعه في حملته الانتخابية . وشعر بأن حملة إنتخابات عام ١٩٩٢ ساعدته في جذب أنصار لدعوته ، التي ترمي لتشكيل قوة سياسية بوذية . وحتى يتم إستكمال آخر آثار الاشتراكية العلمانية القديمة ، فإنه يشعر بأن البوذية سوف تعاني من الأخطار ، ولذلك من الضروري نشر المفاهيم البوذية .

وحينما سأله عما إذا كان يتطلع إلى إعادة السلطة الكاملة لوجودا خان ، أجاب باياتساجان « بالطبع » . بيد أنه يدرك عدم إمكانية تحقيق ذلك على الفور ، ولذلك فهو يقول انه ينبغي إنتخاب أكبر عدد ممكن من رجال الدين في البرلمان ، بل من الأفضل أن يكون نصف أعضاء البرلمان « الهورال الأكبر » ، من الرهبان « اللامات » . وعلى أية حال ، وفي نهاية المطاف ، لاحتياج الدولة البوذية إلى مجالس نيابية ، إذ يستطيع الرهبان البوذيون الحكم مباشرة . وعلى أية حال ، لا يعد ذلك حكما لاهوتيا . وأسرع قائلا ردا على إستفساري « حيث أن البوذية بطبيعتها ديمقراطية » . وحينما سأله بصدد تلك النقطة ، قال إن الديمقراطية تعني بالضرورة « إحترام الفرد للآخرين » ، ولذلك « فإن البوذية أسمى شكل للديمقراطية » (٣٩) . وحيث أن حقبة التسعينيات تشر بإحياء كل من البوذية والديمقراطية في منغوليا ، يظل السؤال المتعلق بمدى توافقهما معا .

القومية الإسلامية في آسيا الوسطى

بعد ٢٥ أبريل عام ١٩٩٢ بفترة قصيرة ، حينما سقطت كابول عاصمة أفغانستان ، في أيدي المجاهدين المقاتلين الإسلاميين ، الذين ينتمون إلى الجماعة الإسلامية (جماعات إسلامي) ، والحزب الإسلامي وجماعات الثوار الأخرى المعروفة باسم المجاهدين ، تم إعلان البلاد جمهورية إسلامية ، وأخذت الجماهير تهتف في الشوارع بموافقتها بترديد عبارة « الله أكبر » (٤٠) . ومن وجهة نظر الثوار ، فإنهم نجحوا في النهاية ، بإسقاط الزعماء الشيوعيين العلمانيين الذين كانت تؤازرهم في الماضي ، القوات العسكرية الإستعمارية السوفيتية وانتصر الإسلام ، وتم تنصيب أحد العلماء الإسلاميين ، صبغة الله مجددى ، رئيسا مؤقت . وبالرغم من استمرار الجماعات الإسلامية المتنافسة في الصراع من أجل السلطة ، بعد الإنقلاب ، استطاعت الحكومة الجديدة أن تبدأ في فرض الشريعة الإسلامية على النظام القانوني الأفغاني . فأصدرت مجموعة من القوانين التي تفرض العادات الإسلامية ، منها تحريم الخمر ، وفرض الحجاب الذي ترتديه السيدات ، وتطبيق

٣٩ - مقابلة مع س . باياتساجان .

٤٠ - مقابلة مع س . باياتساجان .

٤١ - تقرير لشبكة التلفزيون CNN في ٢٧ أبريل ١٩٩٢ . انظر أيضا إدوارد ا . جارجان « بعد سنوات من الحرب ، الثوار الأفغان يحصلون على الجائزة بسهولة » ، نيويورك تايمز ، ٢٦ أبريل ١٩٩٢ ، صفحة ١ .

الحدود التي جاءت في الشريعة الإسلامية، مثل الجلد، ووتر يد السارق^(٤٢).

وربما لم تثل الأنباء القادمة من كابول، ترحيبا أكبر من الترحيب بها في عواصم جمهوريات آسيا الوسطى - أوزبكستان، وتركمانستان، وكازاخستان، وطاجيكستان، وقرقرستان - وفي مناطق غرب بحر قزوين، وتشمل أذربيجان، وداغستان الروسية وبلاد التار^(٤٣). وكل ما كان يقوله الثوار في أفغانستان، عن بلادهم، كان ينطبق على بلادهم فمثل الحكومة الأفغانية، كانت حكوماتهم إلى حد كبير، تعد علمانية وشيوعية. وتوازرهم في الماضي، العسكرية والقوة الاقتصادية السوفيتية، التي يمكن وصفها بأنها استعمارية في مفاهيمها ونواياها. ومثلما الحال في أفغانستان، كانت الجماعات القومية الإسلامية في كافة جمهوريات آسيا الوسطى، والمناطق الروسية المسلمة، تسمى لأن تحتل مكان الزعماء العلمانيين وإقامة دولة إسلامية^(٤٤).

وكانت مخاوف الزعماء العلمانيين، لها ما يبررها فبعد أقل من أسبوعين من سقوط كابول، شكل ائتلاف يضم السياسيين الديمقراطيين والناشطين المسلمين، مجلسا نوريا، واستولوا على السلطة في دوشانبي، عاصمة طاجيكستان. وفي ٧ مايو عام ١٩٩٢، اعتصم الزعيم الشيوعي القديم، رحمن نابايف في مقر المخابرات السوفيتية (كي. جي. بي)، وأعلن الزعماء الجدد قيام دولة ديمقراطية مسلمة في طاجيكستان. ومرة أخرى، مثلما حدث في كابول، أخذت الجماهير تردد هتافها «الله أكبر»^(٤٥).

وليس دور الإسلام غريبا على الإقليم الشاسع في آسيا الوسطى، الواقع جنوب روسيا، والذي يسكنه حوالي ٥٠ مليون مسلم. وكان هؤلاء المسلمون لا يتألون الإهتمام الكافي من العالم

٤٢ - في يوم ٢٨ يونيو ١٩٩٢، بعد أن أوشكت الجماعات الكبرى على التوصل إلى اتفاق بصدد أسلوب تحويل أفغانستان إلى دولة إسلامية، حل مكان مجلدي، برهان الدين رباني زعيم جماعات إسلام، الذي كان يؤيد زعيم حرب العصابات أحمد شاه مسعود. وكان رباني أستاذًا للشريعة الإسلامية في بيشاور بباكستان، وكان قد نال التعليم في جامعة الأزهر بالقاهرة. وهو من العناصر الطاجيك، وكان أقل ثورية في مفاهيمه الإسلامية، عن منافسه قلب الدين حكمتيار، الزعيم المقاتل من عنصر الباكوت، الذي كان يمثل في الحكومة رئيس الوزراء أستاذ فريد. وكانت هذه صعبة على أية حال، واستمر القتال بين الجماعات.

٤٣ - تختلف كثيرا الترجمة الإنجليزية لأسماء تلك الشعوب. وقد فضلت استخدام الأسماء التي تستخدمها الحكومات الحالية، حيث يحدث في بعض الحالات أن تتضمن حروف الهجاء القديمة النسخة الروسية للأسماء. ولذلك استخدمت كلمة طاجيكستان بدلا من تاذيكستان، وقرقرستان بدلا من كيرجيزيا.

٤٤ - حينما أعلنت جمهورية التار، التي تحيط بها روسيا من جميع الجهات، استقلالها كدولة ذات سيادة في مارس عام ١٩٩٢، كان الرئيس بوريس يلتسين عصبيا للغاية - ليس فقط بسبب خوفه من تفتيت الاتحاد الروس، ولكن أيضا بسبب إهتمامه بإحتمال قيام القوى داخل بلاده بتشجيع التيار المتزايد للقومية الإسلامية، على الحدود الجنوبية.

٤٥ - فلاديمير كليبنيكو، المعارضة تستولي على السلطة في طاجيكستان، لوس أنجيلوس تايمز، ٨ مايو ١٩٩٢، صفحة ٤٥.

الخارجي، في أوج ازدهار الاتحاد السوفيتي بالرغم من أن عددهم يجعل الاتحاد السوفيتي، خامس أكبر دولة إسلامية في العالم أجمع (بعد أندونيسيا، والباكستان، وبنجلاديش والهند). وبالرغم من أن كل دولة بالإقليم لها هويتها الخاصة - وقوميتها الثقافية الذاتية - إلا أن الإقليم بأكمله يعد جزءا من المنطقة المعروفة بإسم تركستان، والتي كانت قبل الحقبة السوفيتية، أمة قائمة بذاتها (لا ينبغي الخلط بينها وبين تركمانستان والتي تعتبر في الوقت الحاضر، إحدى دول آسيا الوسطى). ويرى بعض القوميين الإسلاميين في الإقليم، أن إحياء أمة تركستان، سوف يكون الاتجاه السائد في المستقبل. وتتخطى النفوذ الثقافي للأمة التركستانية حدود الدول الخمس القائمة في آسيا الوسطى - على سبيل المثال، يعرف إقليم زينج يانج في الصين، بإسم تركستان الشرقية - لذلك فإن محاولة إحياء أمة تركستان، سوف تكون له دلالات دولية.

ويقول مؤسس الحركة الإسلامية السياسية في أوزبكستان، والتي تعرف بإسم بيرليك أي الوحدة «أثناء حياتي، سوف تقوم دولة تركستان، التي تتخطى حدود آسيا الوسطى»^(٤٦). ويقال إن الزعماء المسلمين الآخرين في كازاخستان، وأوزبكستان، يحلمون بقيام إمبراطورية آسيا الوسطى، تتوحد في ظل «الرايكية الإسلامية»^(٤٧). وإقترح كبير العلماء المسلمين بآسيا الوسطى، في مدينة طشقند عاصمة أوزبكستان، فتح الحدود التي تفصل دول آسيا الوسطى عن بعضها وإقامة دولة تركستان مرة أخرى^(٤٨). وبالرغم من أن تركستان ليست سوى هوية سياسية، إلا أن فكرة إقامتها، تعد صورة قوية تؤكد وحدة آسيا الوسطى.

وبذلك، فإن قضية القومية الدينية في آسيا الوسطى، تعد في الواقع قضيتين. إحداها مدى قدرة القوميين الإسلاميين في داخل كل دولة على حدة، من دول آسيا الوسطى الخمس، على امتلاك القوة الكافية، لتحدي النظام العلماني - النظام الذي يقوده في كثير من الأحيان الشيوعيون القدامى، الذين يتحلون مفاهيم ديمقراطية جديدة. والثانية مدى قدرة القوميين الدينيين الآخرين داخل الإقليم، على توحيد صفوفهم تحت راية مشتركة، حتى إذا كانت في شكل اتحاد فيدرالي هش يضم دول آسيا الوسطى.

ويتسم هذان الشكلان من القومية الدينية، بالمشاعر القوية المعادية للشيوعية. وكانت الكراهية العميقة السائدة في الإقليم تجاه الشيوعية إلى حد ما، بسبب إضطهادها للإسلام، ولأنها بالرغم من سياسة «فرق تسد» التي مارسها لينين، لونت جميع الهويات العرقية التقليدية، بنفس الفرشاة السوفيتية الرمادية، كما أن تلك الأيديولوجية السوفيتية القسرية، كانت بمثابة أداة

٤٦ - عبد الرحيم بولاتوف، زعيم بيرليك، كما جاء في مقال روبين رايت «تقرير من تركستان» مجلة نيويورك ركر، ٦ أبريل ١٩٩٢، صفحة ٦٠.

٤٧ - مارثا بيل أولكوت «أمة إمبراطورية إسلامية»، نيويورك تايمز، ٢٩ أغسطس ١٩٩١، صفحة ١٩.

٤٨ - مارك فينمان «تيار الإسلام يثير القوى في آسيا الوسطى»، لوس أنجيلوس تايمز، ٥ نوفمبر ١٩٩١،

للاستعمار الروسي . لذلك فإن العداء للعلمانية السائد في الإقليم ، يعد إلى حد كبير ، احتجاباً ضد سنوات الاستعمار الروسي .

وأوضح العديد من الطلاب ، في إحدى المدارس الإسلامية الجديدة في مدينة بخارى العاصمة القديمة لأوزبكستان ، الصلة بين الشيوعية والاستعمار الروسي . إذ قالوا إنه أثناء الحكم السوفيتي ، لم يكن مسموحاً بوضع الموتى في أكفان . وتساءل أحدهم قائلاً : هل تنص الشيوعية على دفن المرء في تابوت ، وليس في كفن ؟^(٤٩) ونفس النمط من الإجحاف كان يبدو في القيود على النساء المتزوجات اللاتي تضمن غطاء على رؤوسهن ، وتجريم إجراء عمليات الختان ، وتشجيع أكل لحم الخنزير . ويقول أحد الطلاب ساخراً كما هو معروف تماماً ، فإن لحم الخنزير يعد إشتراكياً ، في حين لا يعد طبق الأرز الشهير في آسيا الوسطى (البيلاف) إشتراكياً^(٥٠) .

ومن الأسباب الأخرى ، كراهية الطلاب الأوزبكستانيين والعديد من المواطنين الآخرين في دول آسيا الوسطى للاستعمار الروسي ، بسبب تراثهم الثقافي والعرفي المرتبط بتركيا ، (وليران بالنسبة لطاجيكستان) ، وليس بروسيا . وكانت آسيا الوسطى في الماضي ، مركزاً ثقافياً لإمبراطورية إسلامية ، تسيطر على روسيا . ويتسم تاريخ المنطقة بالمنافسة على السيطرة . بين الأتراك المسلمين في الجنوب ، والروس المسيحيين في الشمال .

ويعتبر التاريخ القديم للإقليم معقداً . فقبل عهد المسيح ، كان اليونانيون يسيطرون على مملكة كبرى تسمى باكتريا في المنطقة المعروفة الآن باسم آسيا الوسطى . وبعد فترة وجيزة من عصر المسيح ، أصبحت المنطقة مثل منغوليا ، عرضة لعدة عناصر قادمة من الجنوب . وعبر طريق الحرير القادم من الهند والشرق الأوسط ، كان يتنقل البوذيون ، والزرادشتيون ، والفرس ، والمسيحيون النسطوريون ، وقد تأثرت آسيا الوسطى بكل تلك العقائد .

٤٩ - كما جاء في كتاب رونالد ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية في المدن الأوزبكية المعاصرة » ، وفي كتاب ويليام فيرمان « آسيا الوسطى السوفيتية : التحول الفاشل » (بولدر ، كولورادو ، مطبعة ويست فيو ١٩٩١) صفحة ١٧٤ .

٥٠ - كما جاء في كتاب ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية » ، صفحة ١٧٢ . فيما يتعلق بالختان ، يقول ويكسمان أن الطلاب الأوزبكيين إلتابتهم الدهشة حينما سمعوا أن العديد من الذكور الأمريكيين أجروا عمليات الختان . كما يقول أن الكثيرين من الروس الحاضرين الذين استمعوا إلى وصفه للممارسات الأمريكية في هذا الصدد ، أصابهم الدهول وقالوا إن سبب ذلك يرجع إلى « سيطرة اليهود على أمريكا » . كما جاء في كتاب ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية » صفحة ١٧٤ .

وجاء الإسلام أيضاً إلى المنطقة من الجنوب الغربي ، قادماً من الشرق الأوسط في القرن السابع^(٥١) . وبحلول عام ٦٣٩ ميلادية ، فتح العرب أفريسيان ، وفي عام ٦٤٢ ، أصبحت داجستان أرضاً عربية . ثم عبر العرب في عام ٦٧٣ ، نهر آموداريا وفرضوا الحصار على مدينة بخارى التي تقع حالياً ، في أوزبكستان . وفي الحقب الأولى من القرن التالي ، اكتملت الفتوحات ، بالرغم من أن الإسلام إقتضى مئات السنين ، كي تتأصل جذوره في شعوب آسيا الوسطى وحظيت منطقة آسيا الوسطى في الفترة من القرن التاسع حتى القرن السادس عشر ، بأحد أفضل المراكز الثقافية في العالم الإسلامي . وازدهرت مدينة سمرقند - حالياً في أوزبكستان - في عصر الأسرة العباسية . وأصبحت المساجد الكبرى والمدارس الإسلامية ، في سمرقند وبخارى ، معقلاً إسلامياً في أقصى الشرق . ومن تلك البقاع إنتقل الإسلام شمالاً عبر ما يسمى طريق القراء ، على طول نهر الفولجا ، وشرقاً عبر طريق الحرير إلى الصين . وبالرغم من سقوط الإقليم تحت سيطرة الإمبراطورية المغولية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يستطع الرهبان البوذيون سيطرة الإمبراطورية المغولية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يستطع الرهبان البوذيون زعزعة إيمان شعوب آسيا الوسطى بالإسلام ، الذي ظل سائداً ، بفضل الطرق الصوفية ، وأنشطتها . وفي أواخر القرن الرابع عشر ، أصبح ملوك المغول أنفسهم من المسلمين ، وازدهر الإسلام مرة أخرى في أرجاء آسيا الوسطى ، وما بعدها . وفي الفترة من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر ، كانت روسيا تخضع لسيطرة التار - وحتى الوقت الحاضر ، فهي الدولة المسيحية الوحيدة ، بجانب أسبانيا ، التي خضعت للحكم الإسلامي الممتد .

وبدأت موسكو في منتصف القرن الرابع عشر ، في قتال قبائل المغول . وأصبح الروس في القرن السادس عشر ، أحراراً من الهيمنة الخارجية ، بحيث سعوا لتخليص روسيا من نفوذ المسلمين . ومنذ عام ١٥٦٥ ، بدأ المسلمون يتحولون للمسيحية بالإكراه . وبادرت الإمبراطورة كاترين الثانية في القرن الثامن عشر ، بالحد من هذا الإتجاه المعادي للإسلام ، الذي كان يتخذه الحكام الروس السابقون . حيث أنها قامت بحماية التار المقيمين على ضفاف نهر الفولجا ، من الإضطهاد وشجعت على إنتشار الإسلام في المناطق النائية ، لأنها أدركت أن ذلك يساعد على تحضر شعوب مثل الباشكير ، والقازاق . وخضعت معظم مناطق آسيا الوسطى ، ومنها شيمقند ، وطشقند وبخارى ، للسيطرة الروسية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، إلا أنه لم يحدث سعي جاد لتنصير أو إضفاء الهوية الروسية على السكان في تلك الأونة . وأصبحت المنطقة تعرف باسم تركستان الروسية^(٥٢) .

٥١ - من أجل تاريخ وثقافة المسلمين في آسيا الوسطى ، انظر كتاب دينيس سينور « تاريخ كامبريدج لآسيا الداخلية » (كامبريدج ، مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٩٠) ، وكتاب أليكساندر بينجسين وس . أندريز ويمبوش « المسلمين في الإمبراطورية السوفيتية : دليل » (لندن . س . هورست ١٩٨٥) ، وكتاب شيرين أكير « الشعوب الإسلامية في الإتحاد السوفيتي » (لندن كيجان بول إنترناشيونال ، عام ١٩٨٣) وكتاب ر . بيرس « آسيا الوسطى الروسية ، عام ١٨٦٧ - عام ١٩١٧ . دراسة في الحكم الإستعماري » (بيركلي ولوس أنجلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ، عام ١٩٦٠) .

٥٢ - أنظر هيلين كارير دينكوس ، « الإسلام والإمبراطورية الروسية : الإصلاح والثورة في آسيا الوسطى » ترجمة كيتين هور (لندن ، ا . ب . نوريس عام ١٩٨٨) .

وبعد الثورة البلشفية ، تصور زعماء المنطقة انهم يستطيعون التخلص حينئذ من السيطرة الروسية ، وأعلنوا في عام ١٩١٨ ، قيام دولة جديدة ، الجمهورية الإسلامية التركمانية المستقلة ولا حاجة للقول بأن الحكومة الشيوعية الجديدة ، لم تكن تنوى بالمرّة ، السماح بإقامة أية جمهورية مستقلة في الاتحاد ، لاسيما جمهورية إسلامية . وفي عام ١٩٢٥ ، تم سحق الحركة الإستقلالية وأصبحت المنطقة بأسرها ، جزءاً من النظام السوفيتي ، وتحولت تركستان الروسية ، إلى خمس جمهوريات في إقليم آسيا الوسطى السوفيتية^(٥٣) . وانضم الزعماء المسلمون في بادئ الأمر ، للمذهب الشيوعي ، ولكن بعد عام ١٩٢٨ حينما سادت السياسات المعادية للدين في أرجاء الاتحاد السوفيتي ، انفصل الإسلام عن الماركسية وجرى اعتقال رجال الدين المسلمين . وأثناء الحرب ، حينما خفض ستالين حدة عداوته للدين ، شهد الإسلام صحوة مؤقتة . وكان هجوم خروشفوف ضد الدين في الفترة من عام ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٤ ، ضربة قاسية للإسلام في آسيا الوسطى . وانخفض عدد المساجد إلى أقل من ٥٠٠ مسجد في عام ١٩٦٨ ، بعد أن كان عددها في عام ١٩١٢ ، أكثر من ٢٦,٠٠٠ مسجد . وفي الفترة من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٨٥ ، عانى مسلمو آسيا الوسطى من تيار آخر معاد للإسلام ، بسبب حرب الاتحاد السوفيتي في أفغانستان . وادى إنتهاء الحرب وتولى جورباتشوف السلطة في عام ١٩٨٥ ، إلى تغييرات كبيرة .

واعتمد إنتشار الإسلام بعد عام ١٩٨٨ ، على الهياكل التنظيمية الإسلامية القائمة منذ الحقبة السوفيتية . ففي خلال أعوام الأربعينيات تم تشكيل إدارتين دينيتين ، لتوجيه المنظمات الدينية الإسلامية في أرجاء الاتحاد السوفيتي ، أحدهما في أوقا (في باشكير) ، لمنطقة روسيا الأوروبية ، والآخرى في طشقند في أوزبكستان ، من أجل آسيا الوسطى . وبعد عدة سنوات قليلة ، تم تشكيل إدارتين أخريين ، أحدهما في باكو (في أذربيجان) من أجل البلاد الواقعة بعد القوقاز (وتعني بشئون طوائف السنة والشيعة على السواء) ، والآخرى في ماخا شكالا (في داجستان) من أجل الإقليم القوقازي الشمالي . وكان يرأس كلا من هاتين الإدارتين «مفتي» - أو في حالة باكو ، كان يرأسها شيخ . والواقع أن مفتي طشقند كان يرأسهم جميعاً . وفي عام ١٩٥٦ ، تم افتتاح مدرسة إسلامية في مدينة بخارى ، في أوزبكستان ، وفي عام ١٩٧١ ، تم افتتاح مدرسة أخرى في طشقند .

وتحول الإحياء النشط للإسلام بعد عام ١٩٨٨ ، وبحلول عام ١٩٩٢ ، إلى تيار جارف من الأنشطة الإسلامية : بناء المساجد ، والمجمعات ، والمحاكم الإسلامية ، والأحزاب السياسية .

٥٣ - من أجل تاريخ العلاقات السوفيتية مع آسيا الوسطى ، انظر الكسندر بيتيجسون ، «وماري بروكسب» التهديد الإسلامي للدولة السوفيتية » (نيويورك : مطبعة سانت مارتين ، عام ١٩٨٣) ، وكتاب إدوارد أولوروث «آسيا الوسطى : ١٢٠ عاماً من الحكم الروس» (دورهام ، نورث كارولينا ، مطبعة جامعة دوك ، ١٩٨٩) ، كتاب ياكوف روي «الاتحاد السوفيتي والعالم المسلم : قضايا في السياسة الداخلية والخارجية» ، (لندن ، لين ، وأونين ، ١٩٨٤) وكتاب جيفري ويلر «التاريخ الحديث لآسيا الوسطى السوفيتية» (لندن ، وايدنفيلد ونيكلسون ١٩٦٤) .

ولم يكن في أوزبكستان سوى ٨٠ مسجداً في كافة أنحاء البلاد في عام ١٩٨٨ . ومع نهاية عام ١٩٩١ ، أصبح عدد المساجد بضعة آلاف - أكثر من ١٠٠٠ مسجد في إقليم واحد من الاثنى عشر إقليماً بالبلاد - ووفقاً لبعض التقديرات ، كان يتم افتتاح عشرة مساجد جديدة في كل يوم من أيام عام ١٩٩١ ، في كافة أرجاء آسيا الوسطى^(٥٤) .

ولم تعمل تلك الإدارات الدينية الرسمية بصورة طيبة أثناء تلك الصحوة . ففي طشقند ، أنشأ المفتي الأكبر الجديد في الإدارة الدينية ، محطته التلفزيونية الخاصة في عام ١٩٩٠ ، من أجل نشر التعاليم الإسلامية^(٥٥) . ولكنه كان متهماً أيضاً ، بالترشح من بيع بعض المصاحف التي أهدتها إلى مكتبه ، المملكة السعودية من أجل توزيعها مجاناً ، وكان عددها مليون نسخة^(٥٦) . وحاول زملاؤه من رجال الدين ، فصله من منصبه . ورفض قاضي «أما آنا» في كازاخستان ، الإعراف بسلطته ، وتصب نفسه مفتياً أكبر لكازاخستان^(٥٧) . وخوفاً من إزدياد الزعماء المسلمين الأكثر تشدداً ، سمحت الحكومة الشيوعية في أوزبكستان ببقاء مفتي طشقند في منصبه . ولكن هذا التأييد الحكومي لم يكسبه شعبية تذكر بين الجماهير . إذ كانت الجماهير تعتبر الكثيرين من الرسميين المسلمين القدامى ، عملاء للإستعمار الروس .

ويمكن فهم مخاوف الشيوعيين إزاء الإسلام . فحينما أكد أحد الزعماء المسلمين في طاجيكستان ، أن بلاده دخلت في «صراع أيديولوجي» بين الإسلام والشيوعية ، فإنه كان يشير إلى جهود الحكومة العلمانية - بقيادة الزعماء الشيوعيين السابقين - لإبعاد الأحزاب السياسية الإسلامية عن الإستيلاء على السلطة^(٥٨) . ويشكل الإسلام تهديداً جاداً للحكومات العلمانية في دول آسيا الوسطى ، حيث إنها بدون المفاهيم الأيديولوجية للنظرية الماركسية ، والتأييد العسكري ، الإقتصادي من الاتحاد السوفيتي فإن لديها القليل التي تؤسس عليه سلطتها السياسية . وتحول بعض الشيوعيين القدامى إلى القومية كأساس للتأييد ، ولكن حدود دول آسيا الوسطى الخمس ، لم

٥٤ - كما جاء في كتاب رايت «تقرير من تركستان» صفحة ٥٦ .

٥٥ - فرانسيس اكس . كلاين «تزايد التجدي لسيطرة الكرملين ، في آسيا السوفيتية» ، نيويورك تايمز ، ١ يوليو ١٩٩٠ ، صفحة ١ .

٥٦ - رايت «تقرير من تركستان» صفحة ٥٦ . انظر أيضاً «الثورة الإسلامية التالية» ، الإيكونوميست ٣٢٠ ، العدد ٧٧٢٥ ، ٢١ سبتمبر عام ١٩٩١ صفحات ٥٨ - ٦٠ .

٥٧ - أحمد راشد «التحدى الإسلامي» ، فار إسترن إيكونوميك ريفيو ١٤٩ (١٢ يوليو ١٩٩٠) صفحة ٢٤ . حاول زملاؤه رجال الدين مرة أخرى ، خلع مفتي طشقند محمد سعدى محمد يوسف ، في يناير ١٩٩٢ . مارتابريل أولكوت «سياسات آسيا الوسطى ، فيما بعد الإمبراطورية» ، أوديس ٣٦ ، العدد ٢ (ربيع ١٩٩٢) صفحات ٢٥٣ - ٢٦٨ .

٥٨ - صاحب نازاروف العضو المؤيد للديمقراطية ، في البرلمان الطاجيكستاني الذي يسيطر عليه الشيوعيون ، كما جاء في مقال فاينمان «التيار الإسلامي» ، ص ١ .

تكن محددة جيدا ، وكانت تضم عددا من القوميات . ولهذا السبب ، كان من الصعب تحديد الهوية الأوزبكية الخاصة بأوزبكستان ، على سبيل المثال ، بوصفها مختلفة عن الهوية التاجيكية أو القرغيزية .

ويبدو الإسلام موحدا لجميع شعوب آسيا الوسطى ، ولكنه يقسمها أيضا من خلال المذاهب المتعددة المرتبطة بالدين ، حيث إن الإسلام يمتزج بسهولة مع السياسات الشعبية . وترتبط الهوية القومية بأشكال محددة من الهويات الدينية - الشيعية ، والسنة ، والصوفية - وكلها مفاهيم مسلمة . بل يزعم بعض الشيوعيين القدامى ، أنهم جددوا إلتواءاتهم للتراث الإسلامي . ويقول أحد الزعماء المسلمين ساخرًا لقد كانوا في الماضي يحدثوننا عن الإلحاد ، ولكنهم الآن يلبسون العمامات ، وأصبحوا من علماء الدين^(٥٩) . وعلى أية حال كان معظم السياسيين الإسلاميين ، مسلمين ، قبل أن يصبحوا سياسيين ، وكانت سياساتهم الدينية إمتدادات لمفاهيمهم المعادية للشيوعية والروسية . كما أن معظمهم من القوميين العنصريين ، ولن يسرعوا بالضرورة ، إلى إعادة تأسيس تركستان القديمة الموحدة . وبدلاً من ذلك ، يحاول النشطاء المسلمون في آسيا الوسطى ، استخدام قوتهم السياسية الجديدة ، من أجل بناء كيان قومي ، في كل من دول آسيا الوسطى الجديدة الناشئة .

وفي أوزبكستان ، أكبر دول المنطقة من ناحية الكثافة السكانية ، أخذت الحكومة تهديد النشطاء الإسلاميين على محمل الجد ، وحظرت جميع الأحزاب الدينية السياسية^(٦٠) . وبالرغم من سعي إسلام كريموف رئيس أوزبكستان ، للحصول على تأييد المسلمين ، وبالتحالف مع مفتي طشقند الأكبر المشبوه ، إلا أن الجماهير المسلمة لم تتأثر بسهولة بتلك المحاولة الرامية للتعاون . وبدلاً من ذلك ، فإن الكثيرين منهم يساعدون حركة بيرليك الشعبية ، وحزب النهضة الإسلامية ، الذي يدعو إلى الإطاحة بالشيوعية ، وإقامة جمهورية إسلامية . وكما يقول أحد أعضائه ، يسعى الحزب « لإقامة دولة دينية ، يحكمها رجال الدين » ، ولكنه يقول بإصرار إن الحزب مثل حركة بيرليك ، يفضل إقامة نظام ديمقراطي إسلامي^(٦١) . ومنذ السبعينيات تعمل الجماعات الإسلامية السرية ضد الحكومة ، إلا أنها ظلت غير قانونية حتى أكتوبر عام ١٩٩١ ، حينما خففت أوزبكستان

٥٩ - مولدوكاسيموف في « لينينيل زاشي » ٦ أغسطس ١٩٨٧ ، كما جاء في كتاب آزاد إيسي روليشي « الإسلام والإلحاد : التوتر الفعال في آسيا الوسطى السوفيتية » وفي كتاب ويليام فيرمان « آسيا الوسطى السوفيتية : التحول الفاشل » (بولدر ، كولورادو ، مطبعة ويست فيو ، ١٩٩١) ص ١٩٢ .

٦٠ - فيما يتعلق بالتخالفات السياسية في أوزبكستان ، أنظر كتاب جيمس كريشيلو « القومية في أوزبكستان : طريق إحدى الجمهوريات السوفيتية نحو السيادة » (بولدر ، كولورادو مطبعة ويست فيو ، ١٩٩١) . من أجل خلفية تاريخية أفضل لجمهورية أوزبكستان وثقافتها ، أنظر كتاب إدوارد أولوروث « الأوزبك المعاصرون : من القرن الرابع عشر حتى العصر الحالي : تاريخ ثقافي » (ستانفورد ، كاليفورنيا : مطبعة معهد هوفر ، ١٩٩٠) .

٦١ - تسوباي ليوسانوف ، كما جاء في كتاب رايت « تقرير من تركستان » صفحة ٥٧ .

الحظر تدريجياً ، وسمحت لحركة بيرليك والجماعات الأخرى ، بأن تسجل نفسها قانونياً ، بوصفها تنظيمات دينية ، بيد أن الحكومة مازالت تمنع بيرليك ، وحزب النهضة الإسلامية ، من ترشيح أعضائهما في المناصب الحكومية . ولذلك ، تمنع أوزبكستان جميع رجال الدين ، من كافة الأديان ، من شغل المناصب بصرف النظر عن الحزب الذي يؤيدهم .

وفي طاجيكستان المجاورة ، كانت الأحزاب السياسية الإسلامية ، محظورة أيضاً قبل إنقلاب عام ١٩٩٢^(٦٢) . إذ كان الزعيم الشيوعي للبلاذ رحمن ناباييف ، أحد زعماء الحزب الشيوعي في عهد بريجنيف ، قد عاد للسلطة في عام ١٩٨٥ ، ثم خرج من منصبه مرة أخرى في سبتمبر عام ١٩٩١ - هذه المرة من جراء المظاهرات الشعبية التي احتشدت أمام مبنى البرلمان ، وأقامت مدينة من الخيام بالمساعدات التي أمدهم بها المسجد المركزي . وبعد شهرين سمحت الانتخابات الحرة ، لعديد من الأحزاب ، شملت بعض الجماعات الإسلامية ، بأن تتنافس لأول مرة . وكان من ضمنها الحركة العلمانية الديمقراطية ، وهي حركة مسلمة معتدلة ، تعرف باسم النهضة ، وهي بمثابة نسخة من حركة النهضة الإسلامية الراديكالية ، التي تحصل على تأييد الزعماء المسلمين المقاتلين ، داخل حركة المجاهدين عبر حدود أفغانستان المجاورة^(٦٣) . وبالرغم من الإنهزامات المتعلقة بتزوير الانتخابات ، جرت إعادة انتخاب ناباييف ، بأغلبية ٥٧٪ من الأصوات . ويؤكد البعض ، أنه من أجل الفوز ، ربما عقد صفقة مع الأحزاب الإسلامية^(٦٤) . وسواء عقد الصفقة أم لا ، فإن السياسيين المسلمين ينتظرون من أجل اللحظة المناسبة للإستيلاء على السلطة السياسية .

وحانت اللحظة المناسبة في مايو عام ١٩٩٢ ، بموجة من المظاهرات الشعبية المعادية للحكومة . وتم تشكيل جماعة فدائية مسلمة ، لمواجهة الجيش التاجيكي . بل هجر معظم أعضاء مجلس وزراء ناباييف صفوف المجلس ، وانضموا إلى المعارضة . وطرد المجلس الثوري الذي تشكل على عجل ، بدلاً من مجلس الوزراء ، العديد من المسؤولين الحكوميين الرئيسيين . وبالرغم من تبادل إطلاق الرصاص بصورة متفرقة في أنحاء العاصمة دوشابني وإستمرار هجمات القناصة الموالين للحكومة طوال عدة أيام ، إلا أن المجلس الجديد أكد سيطرته . وكحل وسط مع الحكومة الجديدة ، تم السماح لناباييف بأن يظل رئيساً ، مع تعيين دولت عثمان زعيم أكبر الجماعات تشدداً (حزب النهضة الإسلامية) ، في المنصب الرئيسي ، نائب رئيس الوزراء . وفي سبتمبر عام ١٩٩٢ ، تم طرد ناباييف ، وأصبحت المواجهة بين الإسلام والشيوعية ، جزءاً من خلاف عام في النظام المدني ، ونشبت حرب أهلية في جنوب طاجيكستان بين القوات الموالية لناباييف في إقليم كولاب ، وجيرانهم في منطقة جوجان - تايي .

٦٢ - من أجل معلومات إضافية بصدد الدين والسياسات في طاجيكستان ، أنظر موريل أتيكن « أفسى المعارك : الإسلام في طاجيكستان السوفيتية » (فيلادلفيا ، معهد بحوث السياسات الخارجية ، ١٩٨٩) .

٦٣ - أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الإمبراطورية » ، صفحة ٢٦١ .

٦٤ - نفس المرجع ، صفحة ٢٦٢ .

وساعد في صعود العديد من الزعماء المسلمين إلى السلطة ، في طاجيكستان ، القاضي حاجي أكبر تورادزوزودا ، الذي يبلغ من العمر ٣٧ عاما ، وهو من الحركيين القدامى ، الذي يمارس نشاطه من مكتبه في المسجد الرئيسي في دوشانبي مستخدما الهاتف وجهاز الفاكس (٦٥) . والقاضي البراجماتي ، إنه بالرغم من قيام الإسلام بدور هام في الحكومة الجديدة ، إلا أنه سيكون دورا محدودا . وهو لا يرغب في أن تصبح طاجيكستان إيران جديدة . ومع ذلك ، فإن الطاجيك مرتبطون عرقيا بالفرس ويقول القاضي إن الطاجيك من السنين وليسوا من الشيعة ، ولذلك فمن الصعب أن تفرض شخصية على نمط الخميني مفاهيمها على جميع المواطنين الآخرين (٦٦) . وأضاف قائلا ، إنه يرغب في العمل المتجانس مع « جميع العالم الحر » (٦٧) . وكان قد قال في مناسبة سابقة ، إنه لا يرغب في أن يحدث في الثورة الإسلامية ، ما حدث للثورة الشيوعية . ويعني بذلك ، أنه لا يرغب في أن تصبح بلاده « معزولة » عن باقي العالم (٦٨) .

وفي دول آسيا الوسطى الثلاث الأخرى تشهد المفاهيم الإسلامية اضطهادا أكبر . ففي إقليم كازاخستان الشاسع في الشمال ، حيث يماثل عدد السكان الروس السكان الكازاق تقريبا ، وحيث يحظى الحزب الشيوعي القديم (أصبح الآن يسمى الحزب الاشتراكي) بعدد ٣٣٨ مقعدا في البرلمان ، من إجمالي عدد الأعضاء ، الذي يبلغ ٣٥٨ عضوا ، ويسعى أحد الأحزاب الإسلامية الصغيرة لإقامة حكومة طبقا للشرعية الإسلامية (٦٩) . وبالرغم من أن الحزب غير محظور ، إلا أنه ممنوع من التقدم بمرشحين من أجل المناصب . كما تم اعتقال سبعة أفراد من زعمائه في شهر مارس عام ١٩٩٢ ، بتهمة سب رئيس كازاخستان ، نور سلطان نازار باييف (٧٠) .

وفي قرقرستان ، بالقرب من الحدود الصينية ، يسمى الفرع المعتدل للحزب الشيوعي ، بزعامة الرئيس اسكارا . اكاييف ، لصالح النظام الديمقراطي ، وقد وحد قواه مع المعتدلين المسلمين في الحركة الديمقراطية غير الشيوعية ، من أجل هزيمة المتشددين الشيوعيين (٧١) .

٦٥ - رابت « تقرير من تركستان » ص ٧٤ .

٦٦ - فلاديمير كليمنكو « رياح الإسلام تسود سياسات طاجيكستان الناشئة » لوس أنجلوس تايمز ، ١٤ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ٤ .

٦٧ - نفس المرجع .

٦٨ - كما جاء في كتاب رابت « تقرير من تركستان » صفحة ٧٤ .

٦٩ - من أجل الخلفية التاريخية لجمهورية كازاخستان المعاصرة ، انظر كتاب مارتا بيل أولكوت « القازاق » (ستانفورد ، كاليفورنيا ، مطبعة معهد هوفر ، ١٩٨٧) وكتاب جورج ج . ديمكو « الإستعمار الروسي لكازاخستان ١٨٩٦ - ١٩١٦ » ، (بلومينجتون : مطبوعات جامعة أنديانا ، ١٩٦٩) .

٧٠ - رابت « تقرير من تركستان » ، ص ٦٨ .

٧١ - أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الامبراطورية » ص ٢٦ .

وظلت خلف الصفوف ، حركة إسلامية أكثر راديكالية : وهي حركة صوفية خارجة عن القانون ، تعرف باسم هايبري ايشانز ، وتمارس نشاطها في وادي فرغانة في قرقرستان ، وحاربت ضد النفوذ الشيوعي داخل الإقليم ، طوال معظم سنوات القرن الذي نعيشه . (٧٢) .

وفي تركمانستان ، المنطقة الصحراوية بغرب آسيا الوسطى . يعد الإسلام قوة كبيرة في الريف ، ولكن الحزب الشيوعي السائد استطاع إحتواء كافة الجهود ، سواء الإسلامية أو الأخرى ، والرامية لتنظيم معارضة لحكم الحزب الشيوعي . ولأن للبلاد حدودا طويلة مع إيران ، فلديها أسباب قوية تدعو للإهتمام بالدين ، وإزاء هذا التهديد بالخطر ، إحتضن رئيس تركمانستان ، سوبر ماراد بيازوف ، المفاهيم الإسلامية . كذلك قام بتنظيم كبار رجال الدين ، من أجل المساعدة على تطوير المفاهيم الاجتماعية في أوساط السكان التركمانستان . (٧٣) .

والمسرح مهيا في كافة أرجاء آسيا الوسطى ، للمواجهة بين السياسيين العلمانيين ، والكثير منهم شيوعيون سابقون ، وبين الزعماء المسلمين الشيعيين الجدد . وعلى أية حال ، لم تلتحم المشاعر السياسية المسلمة المتنوعة في موقف إسلامي موحد ، في أية جمهورية من الجمهوريات الخمس ، وكذلك في أرجاء المنطقة . (٧٤) ودعت أحزاب النهضة الإسلامية في أوزبكستان ، وطاجيكستان ، وحزب الأش في كازاخستان إلى قيام دولة دينية ، يحكمها رجال الدين ، كما فعل طلاب المعاهد المسلمون في طشقند . بل طالب النشطاء المسلمون الآخرون ، بقيام ديمقراطية إسلامية . ورغب البعض في تقليد النمط الإيراني للثورة الإسلامية ، في حين رفض آخرون . ودعا الزعماء المسلمون المعتدلون ، مثل القاضي في طاجيكستان إلى إتباع التقاليد الاجتماعية الإسلامية والقومية الإسلامية ، داخل دولة غير دينية ، نظرا للإعتبارات البراجماتية الواقعية ، والإختلافات العرقية ، داخل إقليم آسيا الوسطى ، ولذا رفضوا فكرة إنشاء دولة تركستان .

بيد أن العديد من النشطاء المسلمين ، تدفعهم فكرة إحياء النفوذ التركي في المنطقة ، يتلهفون لتوحيد آسيا الوسطى تحت راية جمهورية تركستان الإسلامية . وتلك النزعة ، أكثر من أية آثار محتملة أخرى للهيمنة الإسلامية ، هي التي يخشاها القوميون العلمانيون في المنطقة . حيث إنها لن تقلص سلطتهم فقط ، ولكن لها عواقب خارج المنطقة : فإنها سوف تغير العلاقات مع الصين المجاورة ، وأفغانستان ، وإيران . ولم تمنع تلك المخاوف الزعماء العلمانيين من الإنضمام إلى التحالفات السياسية الإسلامية . ففي فبراير عام ١٩٩٢ ، تم تشكيل منظمة تعاون إقتصادي - تحت إسم السوق الإسلامية المشتركة - تضم إيران ، وتركيا ، وباكستان ، وأذربيجان ، وأربع دول

٧٢ - أنظر روليش « الإسلام » والإلحاد صفحة ١٩١ .

٧٣ - أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الامبراطورية » ٢٦٤ .

٧٤ - أنظر مقالة فرانيس إكس كلاين « التطرف الإسلامي على حدود روسيا » ، أقل من زمان مؤكد ، ، نيويورك تايمز ، ٩ فبراير ١٩٩٢ ، ص ٢ .

من آسيا الوسطى : أوزبكستان ، وقرقزستان ، وطاجيكستان ، وتركمانستان . وبالرغم من الشك في مدى قدرة ذلك التنظيم على أن يكون نواة لامة إسلامية عظمى - مجالاً موحداً لكيان ثقافي وسياسي إسلامي في المنطقة - إلا أنه بالتأكيد دليل على المودة والقرى السائدة بين الأمم الإسلامية المجيدة ، وإن كانت متفرقة .

رفض الاشتراكية في أوروبا الشرقية

في الجمهوريات السوفيتية ، وفي دول أوروبا الشرقية التي تخضع للسيطرة السوفيتية ، لعب الدين دوراً هاماً في بعث الهوية القومية . وبينما سالت المسئول عن الشؤون الدينية في الحكومة الأوكرانية ، عن سبب تحولها مع العديد من الدول المجاورة إلى الدين أثناء رفضهم للسيطرة السوفيتية ، قال : « إن ذلك يرجع إلى الفشل الأيديولوجي » . إذ فشلت الماركسية والأيديولوجيات العلمانية الأخرى كما قال ، لأنها لم تستطع « التأثير في الوجدان » ، مثلما تفعل الهوية العرقية والدينية (٧٥) .

وسواء فشلت الأيديولوجية الماركسية أولاً ، فمن الواضح أنها أصبحت مرتبطة بصورة غير سارة ، بما يعد إستعماراً روسيا . وأدت السياسات السوفيتية الليبرالية في حقبة الثمانينيات ، إلى فتح الأبواب أمام التيارات التي تدعو للتعبير النشط عن الإنتماءات العرقية في أوروبا الشرقية ، والتي تضاعفت بصورة مكثفة ، بعد إنتهاء الإتحاد السوفيتي في ليلة رأس السنة الميلادية عام ١٩٩٢ . إذ كانت الحركات الدينية ، في مواقع متفرقة مثل ليتوانيا ، وأرمينيا ، وألمانيا الشرقية ، وبولندا ، وأوكرانيا ، في مقدمة المعارضة للسيطرة السوفيتية ، ونواة للقوميات الجديدة . وإلى حد ما ، كانت تلك قوميات قديمة ، تعود هوياتها على الأقل ، إلى القرن التاسع عشر ، وفي حالات كثيرة منها إلى زمن أكثر قديماً . وعموماً ، تعد تلك الهويات القومية جديدة في شكلها الحالي : من حيث دمجهم للجماهير الديمقراطية والقومية الثقافية ، وهي سمة مميزة للعصر الحالي .

وتتنوع في أمم أوروبا الشرقية والجمهوريات الأوروبية في الإتحاد السوفيتي السابق ، أنماط الدين والقومية . فعلى سبيل المثال ، في رومانيا والمجر ، كانت الكنيسة بالرغم من اشتراك بعض القساوسة الشبان المتمردين ، في الحركات القومية ، منحازة بصورة كبيرة للسلطات ، وليس

٧٥ - مقابلة مع نيكولاي أ . كولنيك رئيس المجلس الخاص بالمسائل الدينية ، جمهورية أوكرانيا الاشتراكية السوفيتية مجلس الوزراء . وفي إجتماع لمجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، ومعهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطن العاصمة ، ٢٠ يونيو ١٩٩٠ .

للمسئولين (٧٦) . وفي رومانيا ساهمت جماعة من القساوسة الشبان في الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية ، في الحركة التي قفست على نيكولاي شاونيسكو في ديسمبر عام ١٩٨٩ . بيد أنه أثبتت اتهامات في عام ١٩٩١ ، بأن النزعة الجديدة للقومية الرومانية ، كانت مرتبطة بصورة وثيقة بالكنيسة الرومانية الأرثوذكسية وبأن أعضاء الأقلية الكاثوليكية في الكنيسة الرومانية الموحدة يعانون من الإضطهاد ، كما إزدادت المعاداة للسامية (٧٧) . وفي تشيكوسلوفاكيا ، لم تكن توجد قومية دينية ، ويرجع ذلك - إلى حد ما - إلى عدم وجود تشيكوسلوفاكيا موحدة .

وفي ما كان يسمى يوغوسلافيا ، شملت المواجهة بين الصرب والكروات والسلوفينيين في عامي ١٩٩١ ، ١٩٩٢ ، ضمن أشياء أخرى ، صداماً بين العقائد الدينية . فالصرب إلى حد كبير ، من المسيحيين الأرثوذكس ، في حين ينتمي الكروات والسلوفينيين إلى الكنيسة الكاثوليكية (٧٨) . وكان القساوسة في الكنيسة الكرواتية الكاثوليكية ، مقدمة الحركات الانفصالية في كرواتيا . ولزيادة تعقيد الأمور ، كان إقليم البوسنة والهرسك يضم مزيجاً متنافراً من الصرب والكروات والمسلمين ، مما أدى إلى نشوب صراع دموي في عام ١٩٩٢ . وكانت العاصمة سراييفو معقلاً مسلماً تحت حصار الصرب ، وكان المسلمون في كافة أنحاء الإقليم أهدافاً للتطهير العرقي الصربي . وزعم قادة الصرب أنه في حال السماح باستقلال البوسنة ، فإن سكانها المسلمين ، الذين يبلغون ٤٤٪ من إجمالي السكان ، سوف يؤسسون « دولة أصولية » (٧٩) .

كذلك إنتمت الهويات القومية والدينية ، في دول أوروبا الشرقية الأخرى . ففي ألبانيا ، اشتركت الحركات المسلمة والمسيحية في بعث الهوية القومية الألبانية ، التي بدأت في عام ١٩٩٠ . وفي لاتفيا ، تم وضع تمثال يسوع المسيح مكان تمثال لينين ، الذي حطمته الجماهير تماماً ، بعد فترة وجيزة ، من الإثقال السوفيتي الفاشل في أغسطس عام ١٩٩١ (٨٠) . وكان

٧٦ - أنظر وان أبونيسكو الطوائف الدينية الرومانية ، التغيير ومقاومة التغيير عند القمة ، تقرير راديو أوروبا الحرة عن أوروبا الشرقية ، العدد ١٧ (١٧ أبريل ١٩٩٠) ٢٩ - ٣٣ ، وبيدروراميت « أنماط المفاهيم الدينية والقومية في أوروبا الشرقية : بولندا وتشيكوسلوفاكيا ، والمجر » ، وفي كتاب أوروبا الشرقية : الدين والقومية ، دراسة طارئة ٣ (واشنطن العاصمة : برنامج أوروبا الشرقية ، المعهد الأوروبي ، مركز ويلسون ، ٤ ديسمبر ١٩٨٥) صفحات ٤٨ - ٥١ .

٧٧ - أنظر هنري كام « تزايد الهجمات الكلامية ، نهز اليهود الرومانيين » ، نيويورك تايمز ، ١٩ يونيو ١٩٩١ ، الطبعة الدولية ، صفحة ١٠ .

٧٨ - في أكتوبر ١٩٩١ ، أصبحت الكنائس الكاثوليكية في الصرب ، هدفاً للهجوم .

٧٩ - أنظر كارول ج . ويليامز « الإختلاط العرقي يمكن أن يتغير في الجمهورية البوغلافية » ، لوس أنجيلوس تايمز ، ١٠ يونيو ١٩٩١ ، ص ٤ .

٨٠ - مقابلة مع رئيس وزراء لاتفيا إيفارس كودمانيس ، في الشبكة الإخبارية التلفزيونية CNN في ٢٧ أغسطس ١٩٩١ .

اللاتفيون والاستونيون من أتباع لوثر التقليديين. في حين كان الليتوانيون مرتبطين بالسط الكاثوليكي المسيحي، ذي الطقوس الغربية. وفي المجال المسيحي الأرثوذكسي الشرقي عدة مذاهب إقليمية - الكنيسة الجيورجية الأرثوذكسية، والكنيسة الرسولية الأرمنية، وكنايس أخرى مماثلة - وساهمت جميعها في الحركات القومية في بلادها. وفي مناطق أخرى، لعبت المسيحية غير الأرثوذكسية هذا الدور. وعلى سبيل المثال، لعبت الأنماط المحلية للكاثوليكية، في بولندا وأوكرانيا، أدواراً هامة في الصراعات القومية، ضد هيمنة موسكو.

وفي بولندا، كانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، من الناحية التاريخية، مدعمة للقضية القومية البولندية - بل زاد دعمها بعد الإحتلال السوفيتي لبولندا، حينما تحالفت القومية البولندية مع النزعة الدينية الراضية للإشتراكية. وقال ستيفان كاردينال ويزينسكي: «بعد الرب، فإن حينا الأول هو لبولندا»^(٨١) وتلك العاطفة متبادلة مع الشعب البولندي. وحينما زحف العمال على مقر الحزب الشيوعي في بوزنان في عام ١٩٥٦، كانوا يطالبون «بالرب والخبز»^(٨٢). وعبرت رغبتهم في الأمن الاقتصادي والحرية الدينية عن نفسها في كثير من الأحيان، بموازنة الكنيسة بوصفها رمزاً للإستقلال القومي والرخاء.

وقد إرتبطت الكنيسة البولندية بالهوية القومية البولندية منذ البداية. وكانت قد تأسست في عام ٩٦٦ ميلادية، حينما إعتنق الدوق ميسزكو الأول، إثر زواجه بأميرة تشيكية من أسرة مسيحية في بوهيميا، الدين المسيحي واستغله كوسيلة لتوحيد الكيان الجديد لبولندا ثقافياً، بعد أن أسسه من خلال توحيد عدة قبائل في دولة جديدة. ومن الأمور الغاية في الأهمية، لإستقلال الكنيسة البولندية، أنها كانت متصلة بصورة مباشرة، بالكروسي البابوي في روما. وليست متأثرة بالكنيسة الأسقفية القائمة في ألمانيا. وفي القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر، حينما كانت الأراضي البولندية محتلة وتخضع لسيطرة ثلاث قوى مجاورة كانت الكنيسة البولندية، إحدى المقومات الأساسية للنزعة القومية البولندية. وكان دورها المركزي واضحاً بصفة خاصة، أثناء محاولات القيصرية، فرض الهوية الروسية على المناطق البولندية التي يسيطرون عليها، بإجبار الكنائس على إعتناق العقيدة الأرثوذكسية. ودعمت تلك المحاولات الفاشلة، صورة الكنيسة البولندية، كمعقل للثقافة القومية البولندية.

وبعد الحرب العالمية الثانية، حينما أصبحت بولندا خاضعة للإحتلال السوفيتي، سعت الدولة لإخضاع سلطة الكنيسة. وبالإضافة لتحجيم رجال الدين والسيطرة عليهم، حاولت الحكومة إعادة تدوين كتب التاريخ، لتقليص دور الكنيسة في تاريخ بولندا. المحاولة التي هاجمتها الكنيسة

من خلال سلسلة من المقالات الدينية، والمواعظ، والبيانات الشعبية. وأصبح الكاردينال ويزينسكي رمزاً للمقاومة. وتم سجنه لفترة من الوقت، لرفضه الإنصياع لقرارات الحكومة. وأدى هذا الرفض للإستسلام، إلى دعم صورة الكنيسة، بوصفها الراعية الأمينة، للمصالح الإستقلالية القومية، لبولندا.

ومنذ بداية الإحتلال السوفيتي، ساندت الكنيسة علانية أحزاب المعارضة. ودعمت حزب العمال بزعامة كارول بوبيل، وساندت محاولات إنشاء حزب سياسي ديني، لمعارضة الشيوعيين وأجهضت الحكومة تلك المحاولات، بزعم أن مهمة الكنيسة تقتصر على الأمور الشخصية الدينية. واضطرت الكنيسة من جانب إلى الابتعاد مؤقتاً عن المشكلات السياسية، وبدلاً من ذلك، ركزت في عام ١٩٦٦ على الإحتفال بذكرى مرور ألف عام على إنشائها.

وكان إنتخاب أحد الأساقفة البولنديين بابا للفاثيكان في عام ١٩٧٨، فرصة للتأكيد المتجدد على الأهمية السياسية للكنيسة البولندية. وفي نفس الفترة تقريباً، ظهرت حركة تضامن العمالية، كقاعدة جماهيرية جديدة للسلطة المعارضة للحكومة. وبالرغم من مساندة الكنيسة الصريحة للليخ فاوانسا، وحركته للتضامن، إلا أن موقفها المستقل سمح لها بالقيام بدور الوسيط بين الحركة والحكومة، أثناء لحظات المواجهة الحرجة. وإزداد إعتقاد الحكومة على الكنيسة كحاجز ضد أفعال الحركة العمالية المتطرفة، وإعتمدت الحركة من جانبها على الكنيسة بوصفها صوتها ودفاعها، في مواجهة الحكومة.

وبعد أن أصبحت حركة تضامن حزباً رسمياً في عام ١٩٨٠، أصبح فاوانسا وزملاؤه، أداة المعارضة ضد الحكومة، وليس ضد الكنيسة. واستمرت الكنيسة في تأييد حركة تضامن، وطورت أنماطاً جديدة من المقاومة، لما إعتبرتها حكومة إستعمارية موالية للسوفيت وفي خارج بولندا، سعى بابا الفاتيكان يوحنا بولس الثاني، مع الرئيس رونالد ريغان للحفاظ على بقاء حركة تضامن، وعدم إستقرار الحكومة الشيوعية^(٨٣). وفي داخل بولندا، تشكلت حركات تحرير جديدة، داخل الكنيسة. تأسست إحداها، وهي الحرية والسلام (رولنوسك أي بوكوج) في عام ١٩٨٥، لتشجيع جيل جديد من الكاثوليك على رفض النفوذ السوفيتي. وبدأت الحركة برفض أحد الشبان الكاثوليك، أداء القسم العسكري، الذي يتضمن التعهد بالولاء للإتحاد السوفيتي. وقامت جماعة من أصدقائه، بالإضراب عن الطعام في كنيسة بالقرب من وارسو. ومنذ ذلك الحين، تشكلت المنظمة الجديدة. وأسست مفاهيمها على تعاليم البابا يوحنا بولس الثاني،

٨٣ - كارل بيرنشتاين «التحالف المقدس»، مجلة تايم، ٢٤ فبراير ١٩٩٢، صفحات ٢٨ - ٣٥.

٨٤ - كما جاء في كتاب ألين تورين، وفرانسوا دويت، وميشيل ويفوركا، وجان ستروزيكي «التضامن: بولندا، ١٩٨٠ - ١٩٨١» صفحة ٤٦. كما جاء في كتاب راميت «أنماط المفاهيم الدينية والقومية في أوروبا الشرقية».

٨١ - كما جاء في مقال آدام برومك «مرحلة حاسمة جديدة في بولندا» قضايا شيوعية، ٢٥، العدد ٥، (سبتمبر - أكتوبر ١٩٧٦)، كما جاء في كتاب راميت «أنماط المفاهيم الدينية والقومية في أوروبا الشرقية».

٨٢ - كما جاء في كتاب يوجدان سيزا جكوفسكي. بعد الرب... بولندا: السياسات والدين في بولندا المعاصرة، (نيويورك، مطبعة سانت مارتين، ١٩٨٣) صفحة ١٧.

وتبت قطاعاً عريضاً من الإصلاحات الاجتماعية والمفاهيم المثالية السلمية ، بالإضافة إلى معارضة السيطرة السوفيتية .

وكانت لبرالية السياسات السوفيتية ، وإنسحاب السوفيت ، من بولندا ، والانضغاط الديمقراطي الجديدة في عام ١٩٩٠ ، بمثابة مكافآت لصبر الكنيسة . ووصف أحد زعماء حركة التضامن ، « بوجدان سيونسكى » ، الكنيسة البولندية ، بأنها تشبه كنيسة جوليان ، مساوياً بينها وبين الطائفة المسيحية التي جاهدت أثناء عمليات الإضطهاد في عهد الإمبراطور الرومانى جوليان المرتد^(٨١) . بيد أن الكنيسة أصبحت بعد عام ١٩٩٠ ، جزءاً من المؤسسة الحاكمة وعبرت الحكومة الجديدة التي قفزت إلى السلطة مع إنتصار قانونسا ، عن إمتنانها ومؤازرة الكنيسة ، بالعمل على تأييد دور الكنيسة الرئيسى فى الحياة القومية البولندية ، ولم تحقق الكنيسة جميع أهدافها السياسية - فقد رفضت الجمعية التشريعية البولندية ، إصدار قانون ترعاه الكنيسة يحرم عمليات الإجهاض - ولكن الكنيسة نجحت فى أمور أخرى ، مثل ضرورة قيام المدارس العامة ، بإعداد دورات دراسية دينية .

ومما يثير السخرية ، أنه فور تحقيق الآمال القومية للكنيسة ، أصبحت المؤسسة الدينية ذاتها ، سطحية بصورة متزايدة ، إزاء الحياة العامة^(٨٥) . وواجهت الكنيسة موجة متزايدة معادية لرجال الدين ، داخل المجتمع . إلى جانب الإدعاءات الخفية ، بأن الكنيسة إثر إنتصار القومية ، حولت ولاءها من المضطهدين إلى السلطات الجديدة . ومع ذلك كان إنفتاح السياسات الجديدة ، يعنى أن الكنيسة لم تكن الأداة الوحيدة داخل المجتمع البولندى ، التي عبرت عن المشاعر القومية ، وعارضت الإضطهاد . ولكنها على كل حال ، ما زالت محتفظة بهذا الإحتمال ، وتنتظر الفرصة فى وقت ما ، فى المستقبل ، كى تلعب هذا الدور ثانية .

وفى أوكرانيا ، لعبت الكاثوليكية أيضاً ، دوراً فى رفض الهيمنة الروسية والسيطرة السوفيتية . واستمرت الكنيسة هناك ، فى أن تكون فى مقدمة القضايا القومية . والثقافة الدينية فى أوكرانيا ، أكثر تعقيداً من مثيلتها فى بولندا ، ولكن الكنيسة الأوكرانية قاومت أيضاً ، فرض الهيمنة الدينية من موسكو . ومثل الكنيسة البولندية ، ساعدت فى قيام الحركة الإقليمية من أجل التحرير . ونص بيان إعلان إستقلال أوكرانيا فى ٢٤ أغسطس عام ١٩٩١ ، على وجود تقاليد إمتدت ألف عام لبناء الدولة ، والتي نشأت فى القرن العاشر الميلادى ، حينما أسس فلاديمير العظيم ، كنيسة أوكرانية منفصلة^(٨٦) .

٨٥ - أنظر « وداخل بولندا ، ماذا ينبس للرب » ، الإيكونوميست ، ٢٥ مايو ١٩٩١ ، صفحة ٥١ .
٨٦ - كما جاء فى خبر من مصادر إذاعية « أوكرانيا تعلن إستقلالها » ، نشرة هونولولو ستداى ستار ، ٢٥ أغسطس ١٩٩١ ، ص ٤ .

واستمرت الصلة بين القومية الأوكرانية والدين حتى الوقت الحاضر ، خاصة فى أوكرانيا الغربية . ويضم القسم الشرقى من البلاد ، نسبة كبيرة من الروس ، معظمهم شكلياً من الأرثوذكس الروس . وكان سكان أوكرانيا الغربية من الناحية التقليدية من الكاثوليكين - أعضاء فى الكنيسة الموحدة ، الفرع الأوكرانى من العقيدة الكاثوليكية - أو أعضاء فى شكل أوكرانى مميز من العقيدة الأرثوذكسية . ولذلك ، تسود فى أوكرانيا الغربية ، المنافسة الدينية الحالية بين ثلاث جماعات من الأرثوذكس الروس ، والأرثوذكس الأوكرانيون ، والكاثوليكية الموحدة^(٨٧) .

وفى السنوات الصعبة من القمع السوفيتى للقومية الاكرانية ، قاوم الأوكرانيون فى الجزء الغربى من البلاد ، ليس فقط الدولة العلمانية ، بل أيضاً ، الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، التي كان يعتبرها العديد من الاكرانيين عملية للإستعمار الروسى .

واعتبرت سلطات الكنيسة ، الثورة ضد الكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى أوكرانيا فى عام ١٩٩٠ ، أن تلك الثورة « ناجمة عن المطالب القومية الضمنية » كما قال أحد الأساقفة الأرثوذكس الروس بإحتقار^(٨٨) وحذر مطران الكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى كيف من أن « حفنة من الأفراد يحاولون استغلال عملية الديمقراطية التي أجراها جورباتشوف ، من أجل إقامة « كنيسة قومية » فى أوكرانيا ، سوف يؤدى إلى إنفصال الأوكرانيين عن الروس^(٨٩) . ويوافق العديد من سكان أوكرانيا الغربية على ذلك ، ويشعرون - على أية حال - بأن إنفصالهم عن الروس ظهر منذ عشرات ، بل منذ مئات السنين ، وأن مسئولية ذلك الإنفصال ، تقع على عاتق الروس مثلما تقع على عاتق الأوكرانيين .

٨٧ - أفضل وصف للإضطرابات الدينية الحالية فى أوكرانيا المستقلة جاء فى كتاب ديفيد ليتل « أوكرانيا : تراث التعصب » (واشنطن العاصمة : مطبعة معهد الولايات المتحدة للسلام ، ١٩٩١) .
٨٨ - كما جاء فى بحث جين إليس « موقف الكنيسة الأرثوذكسية الروسية تجاه الوضع فى أوكرانيا » (ورقة بحث مقدمة لمجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، معهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطن العاصمة ٢١ يونيو ١٩٩٠) صفحة ٦ .
٨٩ - كما جاء فى نفس المرجع .

اتحاد عام ١٥٩٦ ، اعترفت بطريركية روما ، واستغلت تلك العلاقة لتأكيد استقلالها عن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . كذلك يؤيد أعضاء الكنيسة الأرثوذكسية الروسية في شرق أوكرانيا ، القومية الأوكرانية ، ولكنهم يعترفون بسلطة بطريرك موسكو .

وحينما أصبحت أوكرانيا جزءاً من الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٢٣ ، أصبح دور الكنيسة الموحدة غامضاً . ولم تكن للحكومة الماركسية ، خاصة أثناء حكم ستالين ، علاقة بأي نوع من الأديان . ولكن في محاولاتها لضرب الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، أخذت في البداية موقفاً متساهلاً تجاه الأنماط الدينية الإقليمية ، ومنها الكنائس الأرثوذكسية الأوكرانية ، والموحدة . وشعر ستالين أثناء الحرب العالمية الثانية ، بأن المشاعر القومية الكامنة في أوكرانيا ، ناجمة عن الكنيسة الموحدة ، وهي التي تمنع الأوكرانيين من مساعدة المجهود الحربي ، كما يجب . ولذلك حينما انتهت الحرب ، حاول ستالين أن يجعل أوكرانيا بكافة الطرق ، جزءاً من روسيا . وقام مجمع لفوف الكنسي في عام ١٩٤٦ ، بإلغاء الكنيسة الموحدة . وانتقلت أملاك حوالي ٣٠٠٠ كنيسة إلى الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . واضطر كهان الكنيسة الموحدة السابقة ، إما للانضمام للعقيدة الأرثوذكسية ، أو ترك الكنيسة تماماً ، وظل بعض الذين ظلوا أوفياء للعقيدة الموحدة ، يمارسون شعائهم عقيدتهم سرا . وفي كثير من الأحيان ، لم يسمح للراهبات اللاتي اضطرن لإرتداء الملابس المدنية ، وعملن كمدرسات وممرضات ، بإرتداء الملابس الكهنوتية الخاصة بهن وفقاً لعاداتهن الدينية ، إلا بعد وفاتهن ، ووضعهن في التوابيت .

وفي عام ١٩٨٨ ، مع إزدياد الحرية الدينية في كافة أرجاء الاتحاد السوفيتي ، أعلن رجال الدين الروس الأرثوذكس السابقون ، هوياتهم الموحدة الحقيقية . وتطورت حركة جديدة في أوكرانيا الغربية ، من أجل إعادة تشكيل الكنيسة الموحدة . وأصبح معتاداً في بعض الأوساط الثقافية الحضرية ، الانضمام للكنيسة الموحدة ، لأسباب قومية^(٩٠) . وبحلول عام ١٩٩٠ ، تحولت عدة مئات من الكنائس الأرثوذكسية ، إلى الطائفة الموحدة ، وتم ذلك في بعض الحالات عن طريق القوة . وفي عام ١٩٩١ ، عاد رئيس الكنيسة الموحدة ، الكاردينال ميروسلاف لوباشيفسكي ، الذي يبلغ من العمر ستة وسبعين عاماً ، إلى كاتدرائية لفوف ، بعد أن عاش في المنفى الإجباري منذ عام ١٩٣٨ . وقضى الكاردينال لوباشيفسكي سبعة عشر عاماً ، من أعوامه الخمسة والأربعين التي قضاها في الخارج ، يعمل كاهن في أحد أبرشيات كليفلاند بولاية أوهايو . وفي الفترة بين عامي ١٩٨٨ ، ١٩٩١ تحول أكثر من ألف من رجال الدين ، إلى الكنيسة الموحدة ، بدلاً من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . واحتج البطريرك الأرثوذكسي في موسكو بشدة ، إزاء هذه التحولات المذهبية . بزعم أن تلك الكنائس عملت كمجمعات أرثوذكسية روسية طوال نصف قرن من الزمان ، وأن العديد من أعضائها إن لم يكن معظمهم ، أصبحوا من الأرثوذكس وليسوا من

٩٠ - بوهدان ر. بوكويريف ، الدين الرسمي والقومية في الاتحاد السوفيتي ، كما جاء في كتاب أندريز ويمبوش ، القوميات السوفيتية من المنظور الاستراتيجي ، (لندن ، كروم هيلم ١٩٨٥) صفحة ١٨٣ ، كما جاء في كتاب ليل ، أوكرانيا ، صفحة ٥٣ .

الكاثوليك ، عقائدياً . كما زعم أيضاً ، أن الدافع الرئيسي لمعظم زعماء الكنيسة الموحدة ، بصدد تحويل كنائسهم ، كان سياسياً وليس روحياً . وكانوا يرغبون في إعادة بناء قاعدة ثقافية ، من أجل إلهة أوكرانية مستقلة . وعلى أية حال لم تمنع احتقار البطريرك للقومية الأوكرانية ، من قيامه بتغيير اسم الكنيسة الأرثوذكسية في أوكرانيا . من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، إلى الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية .

كذلك دخل عامل آخر في ذلك الجدل الدائر بين الأرثوذكس والكنيسة الموحدة - جماعة من رجال الدين الأرثوذكس الروس ، وأنصارهم الذين كانوا يرغبون في الإرتداد إلى الكنيسة الأوكرانية الحقة ، وعلى أية حال ، لم تكن تدور في فكرهم ، الكنيسة الموحدة بل نمط قديم من الأرثوذكسية الأوكرانية ، كانت سائدة قبل اتحاد عام ١٥٩٦ ميلادية ، ولم تكن تخضع لسلطة البابا أو بطريرك موسكو ، أو بطريرك القسطنطينية . وكان لها رئيسها ، ولذلك كانت تعرف بإسم الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية ذاتية الرئاسة^(٩١) (أوتو سيفالوس) . وكانت قد تأسست في عام ١٩٢١ كحركة قومية وسمح ستالين بإزدهارها لمدة قصيرة ، قبل أن يسحقها في عام ١٩٣٠ . وبحلول عام ١٩٩١ ، كان الشكل الجديد للكنيسة ذاتية الرئاسة ، قد جذب عدداً قليلاً نسبياً من رجال الدين ، كما كان لها عدد قليل من الأبرشيات ، إلا أنها خلقت مساحة كبيرة للجدل الشعبي وكانت قاسية في مجتمعاتها على الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية المتصلة بالروس ، كذلك كانت أكثر قومية من أتباع الكنيسة الموحدة . وتنافست معهم بصدد شكل الدين الذي يمثل حقيقة ، القومية الأوكرانية . وزعم أتباع الكاثوليك أتباع الكنيسة الموحدة ، أنه بسبب العقيدة الأرثوذكسية التي يتبنى إليها أتباع الكنيسة ذاتية الرئاسة ، فإنهم يوصفون بأنهم متمون إلى روسيا ، في حين يزعم أتباع الكنيسة ذاتية الرئاسة ، أنهم بسبب العقيدة الكاثوليكية التي يتبنى إليها أتباع الكنيسة ، فإنهم مرتبطون بصورة ما ببولندا^(٩٢) . وفي ديسمبر عام ١٩٩١ ، قام أعضاء الكنيسة ذاتية الرئاسة بإضراب عن الطعام في كاتدرائية القديسة صوفيا في كييف ، لإعادة قيام الكنيسة البيزنطية ، التي يقولون إنها كانت كنيستهم^(٩٣) .

وفي يناير عام ١٩٩٢ ، عاد المطران كبير الأساقفة ميزيسلاف شريبنيك الذي عاش في الولايات المتحدة أكثر من أربعين عاماً ، من عمره البالغ ثلاثاً وتسعين سنة ، إلى كييف ، كي يشغل منصبه كبطريرك للكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية ذاتية الرئاسة . وبالرغم من مجيئه إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٥٠ ، إلا أنه لم يحصل على الجنسية الأمريكية ، وقد تم انتخابه بطريركاً ، من مجمع للأساقفة في كييف في عام ١٩٩٠ ، وأعلن البطريرك شريبنيك أنه يعتزم العيش في كييف ستة شهور من كل عام ، وستة الشهور الأخرى يقضيها في مقره في ساوث باوند بروك في ولاية نيويورك .

٩١ - ذاتية الرئاسة تعني حرفياً «المستقلة» .
٩٢ - مقابلة مع إيفان هريشكو ، رئيس لجنة الحرية الدينية في روك الفصل الخاص بدليف ، ١٣ ديسمبر ١٩٩٠ ، وديفيد ليل بمعهد الولايات المتحدة للسلام . وكما جاء في كتاب ليل ، أوكرانيا ، صفحة ٧٤ .
٩٣ - ديبس هاميلتون ، وحسب الإستقلال ، مجلة لوس أنجيلوس تايمز ١ ديسمبر ١٩٩١ ، صفحة ٥٤ .

وكانت حقيقة أن رؤساء كلتا الكنيستين ، سواء الموحدة أو ذاتية الرئاسة ، الأوكرانيين ، قد عاشا في الولايات المتحدة ، تعتبر رمزا على الروح القومية للحركات الدينية . وقارن أحد القضاة المؤيدين للكنيسة الذاتية الرئاسية ، زعماء كنيسته « بالآباء المؤسسين لأمريكا » . وقال « إن زعماء الكنيسة الذاتية الرئاسة مثل هؤلاء المؤسسين ، خاضوا الطريق الشاق الذي يؤدي إلى تقرير المصير ، الذي ينبغي قبوله وتحقيقه إن عاجلا أو آجلا » (٩٤) . ومضى قائلا : أن أعضاء كنيسة لا يرغبون إلا في الحصول على حقوقهم المقدسة الثابتة ، والكرامة والحرية وتحقيق السعادة » (٩٥) .

ومما يشير بعض السخريه ، أن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، التي عانت كثيرا أثناء حكم ستالين وخروشوف ، أصبحت تعتبر مثيرة للإضطهاد في أوكرانيا . ولكن كما شرح لي وزير الشؤون الدينية في أوكرانيا فإن زعماء الكنيستين الأوكرانيين المستقلين الجديدين ، من الشبان الذين لا يتذكرون سوى التاريخ المعاصر للمحاولات الرامية لإخفاء الطابع الروسي على الثقافة الأوكرانية من خلال فرض العقيدة الأرثوذكسية الروسية (٩٦) ويرى أفراد هذا الجيل الجديد ، أن الكنيسة الموحدة والكنيسة ذاتية الرئاسة الأرثوذكسيتين الأوكرانيتين ، أن تلك الكنائس رائدة البعث الثقافي القومي ، الذي يهدف إلى تأسيس أوكرانيا المستقلة . وربما تصارع الكنائس الأوكرانية ضد بعضها ، إلا أنها موحدة في سعيها من أجل القومية الأوكرانية ، بعيدا عن أية روابط ثقافية مع الاتحاد السوفيتي القديم بأيديولوجيته العلمانية الاشتراكية ، وحكمه الإستعماري الروسي .

العلاقة المتناقضة بين الدين والاشتراكية

تثير تلك الحركات الدينية المتمردة داخل الدول الاشتراكية ، مسألة الوقت المناسب للحركات الدينية ، كي تتعايش مع الاشتراكية ، أو متى تختلف معها . وتتعلق إحدى الإجابات بالقومية ، فحينما توصف الاشتراكية بأنها تتجاوز القوميات ، فهي تواجه الرفض أحيانا ، من قبل أنصار الثقافات المحلية المعينة . وحيث أن الثقافات المحلية كانت محددة في العادة ، بالدين ، فإن الاشتراكية الدولية - مثل القومية العلمانية الدولية في الغرب - كانت تعتبر عدوا للدين . وتوصف الإمبراطوريات الاشتراكية الكبرى ، الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية ، بأنها تضم الغزاة المستعمرين ، وذلك من وجهة نظر الزعماء المحليين في المناطق التي تدخل ضمن حدودهما ، وحينما يؤكد هؤلاء الزعماء تميز هوياتهم الدينية الإقليمية ، فإنهم يؤكدون حقيقة سياسة قوية : فهم يعبرون عن إستقلالية ثقافية يمكنها أن تكون قاعدة لأمة منفصلة .

٩٤ - الأب فرانك إستوكين « موجز التصريحات » (المقدمة من مجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، معهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطن العاصمة ، ٢١ يونيو ١٩٩٠) صفحة ٣ .

٩٥ - نفس المرجع ، أضاف بأن الجلاسنوست والبروسترويك ، فتحت الأبواب أمام هذا الاحتمال .

٩٦ - مقابلة مع كوليسنك .

وفي الصين ، مثلما في الاتحاد السوفيتي كان للحركات الرامية للإستقلالية الإقليمية ، في كثير من الأحيان ، بعد ديش . وعلى الحدود بين الصين وكازاخستان ، إشركت شعوب قرقيز ، وأبخاز في كاشجار بأقليم زينج يانج ، والتي تظاهرت ضد السلطات الصينية في عام ١٩٩٠ ، في صراع من أجل ما كانوا يأملون في أن تصبح جمهورية إسلامية مستقلة ، في تركستان الشرقية . وتحولت أيضا التوترات السائدة بين البوذيين التبتين ، وبين الصينيين ، إلى صراع إسم بالعنف . وحاولت الحكومة الصينية في أواخر حقبة الثمانينيات ، قمع عدة إنتفاضات مؤيدة للدالاي لاما ، والحكم البوذي التبت . وحدثت أكثر المواجهات دموية ، في مارس عام ١٩٨٩ ، مما أسفر عن مقتل ٧٥ فردا ، ومئات المصابين . وتدفق آلاف من سكان لهاसा في التبت ، إلى الشوارع طوال ثلاثة أيام ، وحتى معبد جوخانج الرئيس ، بقيادة الرهبان والراهبات البوذيين ، في مظاهرات صاخبة . وتحولت المظاهرات إلى أعمال عنف ، ضد المؤسسات الصينية . وأرسلت حكومة بكين ، حوالى ألفى جندي لقمع الإضطرابات . وبمبادرة طيبة من الدالاي لاما ، أعلن من منغاه في الهند ، أنه يشجب أعمال العنف ، وأكد للحكومة الصينية أنه ليست له طموحات ، بصدد الإستيلاء على السلطة في لهاसा . إلا أنه طرح مبادرة سلمية قائمة على خمسة مبادئ ، لإستعادة المفاوضات ، وتتضمن فكرة الوضع السياسي شبه الإستقلالي للتبت (٩٧) .

ولعب الدين أيضا دورا في الهوية القومية ، في دولتين إشتراكيين آخرين في آسيا ، هما فيتنام ، وكوريا الشمالية . ففي فيتنام كان الزعماء البوذيين والكتوليك على السواء ، نشطين سياسيا خلال الستينيات وكانوا يعتبرون زعماء جادين في مقاومة الحكومة الاشتراكية ، منذ ذلك الحين . وبعد الهجرة الجماعية الفيتنامية في الثمانينيات ، إزدادت أهمية المؤسسات الدينية لأنها تتيح الإرتباط بين الفيتناميين داخل البلاد ، والآخرين الذين يعيشون في المنفى في كافة أرجاء العالم . وفي كوريا الشمالية ، حيث تتم السيطرة الكاملة على البوذية والمسيحية ، إتخذت أيديولوجية الزعيم كيم إيل سونج ، سمات دينية . ويحتوى مذهب كيم إيل سونج المتعلق بالإعتماد على النفس ، على مفاهيم الماركسية والكونفوشية ، والشامانية الكورية . وأخيرى الكوريون الشماليون بكبرياء ، أنها تسمو عن الماركسية العقائدية (الأرثوذكسية) (٩٨) . وبالإضافة إلى أنها كورية السمات ، فهي تسمح لكوريا الشمالية بالإستقلالية الثقافية ، والفكرية ، عن حلفائها الصينيين والسوفيت الأقوياء .

وتختلف الرؤية في المناطق غير الاشتراكية من العالم ، حيث تعتبر الرأسمالية وليست الاشتراكية ، هي الأيديولوجية الرئيسية التي تسمو على القوميات . وحينما تكون الحكومة العلمانية في دولة ما مرتبطة بالكيان الدولي من خلال روابطها الاقتصادية والسياسية ، فينظر إليها بوصفها

٩٧ - أنظر كتاب مارك بورجيسمار « التبت » . وفي كتاب ستوارت موسى « الدين في السياسات : دليل عالمي » ، (لندن ، لونجمان ، ١٩٨٩) .

٩٨ - جاءت هذه الملاحظات بصدد الطيمة الدينية لفكر « الجوك » من مناقشتي مع المسئولين الكوريين أثناء زيارتي ليونج يانج في أغسطس ١٩٨٩ .

استعمارية ، وكانت الحركة ضدها في كثير من الأحيان اشتراكية ودينية . وهكذا كان الوضع في سريلانكا ، حيث الرهبان البوذيون الذين يحتفرون القومية العلمانية التي تدعو إليها الحكومة في كولومبو ، يدعون إلى الاشتراكية البوذية ، ويتحالفون مع الماركسيين أعضاء جبهة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتي بيراموها JVP) (٩٩) . واعتبر الرهبان الماركسيون أن المتدينين للمجتمعات الريفية والقطاعات الأكثر فقراً داخل المدن ، أكثر قرباً لأغلبية المجتمع السنهالي ، عن الصفوة العلمانية الحضرية .

كذلك كان الوضع في مناطق أمريكا اللاتينية ، تشمل السلفادور وجواتيمالا وخاصة نيكاراغوا ، حيث أدى النفوذ السياسي ، والهيمنة الاقتصادية الأمريكية ، إلى ارتباط حكومة سوموزا الوثيق بالولايات المتحدة ، بحيث كانت الحركة ضدها إلى حد كبير ، محاولة لتحرير البلاد من الهيمنة الأجنبية . وكانت معركة معادية للإستعمار ، ولها عوامل ثقافية وسياسية . ولفترة ما ، صهرت مع الدين الشعبي والثورة الاجتماعية . وقال أرستو كاردينال ، القسيس الذي كان عضواً في حكومة دانييل أورتيجا الثورية ، أن الثورة ومملكة الرب ، هما نفس الشيء (١٠٠) . وردد هذا الرأي ذاته ، العديد من المسيحيين المؤمنين ، الذين شاركوا في عهد نيكاراغوا الثورية ، التي استمرت منذ الإطاحة بديكتاتورية سوموزا في عام ١٩٧٩ ، حتى انتخاب فيوليتا شامورو في عام ١٩٩٠ .

وبالرغم من أن أورتيجا وحزب ساندنيستا ، كانوا يوصفون في الصحافة الأمريكية بالماركسية ، ويدينهم كثير أساقفة نيكاراغوا ميغيل أوباندو إيرافو ، بمعاداة الدين ، كانت الثورة تعد بدرجة ملحوظة ، حركة دينية فلم تهتد بنزعة دينية فقط ، ولكن أيضاً بسلوك مسيحي محدد ، بالإضافة إلى إكسابها تأييد قطاع كبير من رجال الدين المهتمين بالعمل الاجتماعي ، والمسيحيين الآخرين المخلصين ، الذين اعتبروا في كثير من الأحيان ، أن مشاركتهم في الثورة عمل ديني (١٠١) . وأخبرني أحد القساوسة في ماناجوا ، أنه كان متأثراً تماماً بدعوة الثورة للخدمة الاجتماعية ، حتى أنه حول مبنى كنيسة المتواضعة إلى مستودع للمواد الغذائية ، وأقام القداس في الشوارع (١٠٢) . وصرحت إحدى زعيمات حركة ساندنيستا بأنها إنضمت للثورة ، بسبب عقيدتها

٩٩ - تاميا ، حياة البوذية ، صفحات ١١٧ - ١١٨ .

١٠٠ - كما جاء في مقال كريس هيدجر ، إصلاحات الفاتيكان الثانية ، أدت إلى ازدياد الفكر التحرري ، دالاس مورنينج نيوز ، ٢ مارس ١٩٨٦ ، صفحة ٢٩ .

١٠١ - من أجل مناقشة أهمية الدين في سياق الثورة والثورة المضادة في نيكاراغوا ، أنظر كتاب لويس سيرا والأبيولوجية ، والدين والصراع الطبقي في الثورة النيكاراغوية : ثورة تحت الحصار (لندن ، زيد بوكس ، ١٩٨٥) صفحات ١٥١ - ٢٠١ . وكتاب روجر لانكاستر ، شكراً للرب والثورة : الدين الشعبي والرعي الطبقي في نيكاراغوا الجديدة ، (نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ، ١٩٨٨) . وكتاب مايكل دودسون ، ولورانونزي أوشوجينزي ، ثورة نيكاراغوا الأخرى : العقيدة الدينية والصراع السياسي (شابل هيل ، مطبعة جامعة نورث كارولينا ، ١٩٩٠) . وأشكر دورين ماكنامون لإعدادها دراسة تاريخية بعصد الموقف في نيكاراغوا ، وأسبابه .

١٠٢ - حضر الصلوات المقامة في الشوارع أعداد من الأهالي أكثر ممن كانوا يحضرون الصلوات في الكنائس (مقابلة مع الزعماء الدينيين في ماناجوا ، ٥ يونيو ١٩٨٨) .

المسيحية ، حيث إنها ساعدتها في فهم الانجيل بصورة أفضل (١٠٣) . كذلك انضم كارلوس فويرمان وزير التعليم في حكومة أورتيجا ، إلى الثورة نتيجة لقرار مسيحي (١٠٤) .

وأحد الأسباب التي جعلت الثورة تسم بمثل تلك النزعة الدينية - وبالتحديد نزعة كاثوليكية في هذا الصدد - ارتباط الهوية القومية في نيكاراغوا إلى حد ما بالكنيسة . ونسب الزيارة إلى الكاتدرائية الكبرى في جرانادا وليون ، وزيارة أحد المتاحف القومية . وتحمل حوائط الكنائس رموز اللوحات الكبرى والعنيفة في تاريخ نيكاراغوا . وتجسد القومية النيكاراغوية ، مفاهيم كل من الرعاة الكنائسية المحافظة ، والثوار (١٠٥) . ولذلك ، ينبغي أن ترتبط الثورة النيكاراغوية القومية الأصلية ، التي توصف بأنها ثورة قام بها الشعب من أجل الشعب ، بالكنيسة بصورة ما . وهكذا ، كانت الثورة الاشتراكية في نيكارجوا ، ثورة دينية أيضاً .

ومع أن الدين تحالف مع الاشتراكية في أمريكا الوسطى واللاتينية ، وعارض الاشتراكية في أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى ، إلا أن الدين وحد صفوفه مع القومية في كافة تلك المناطق ، مثلما حدث في مناطق العالم الأخرى . ومما يثير الدهشة ، كيف أن السياسيين الدينيين جميعهم - سواء كانوا مسيحيين في أوروبا الشرقية ، والاتحاد السوفيتي السابق ، وأمريكا اللاتينية ، أو مسلمين ويهودا في الشرق الأوسط ، وآسيا الوسطى أو من السيخ والهندوس والبوذيين في جنوب ، وجنوب شرقى آسيا - يرفضون جميعاً الأيديولوجيات السياسية العلمانية غريبة السمات ، وهذا إلى حد ما ، لأنهم يرفضون مفاهيمها الشمولية . حيث أن الأيديولوجية متعددة القوميات - مثل الاشتراكية العالمية أو القومية العلمانية - تفكر بأهمية السمات المميزة لتلك الثقافات . ولمواجهة الغربة والإنحلال المزعوم مصاحبتها للعلمانية الدولية ، يطرح أنصار الدين علاجاً فعالاً : رموزاً الكبرياء الوطني المتعلقة بشعب معين ، في مناطق معينة . وحتى التقاليد الدينية الكبرى ، مثل المسيحية والإسلام ، التي كانت تبدو متعددة القوميات بطبيعتها ، قد أصبحت محددة بإتتماءات معينة في مناطق معينة . إذ أن الكنيسة الأوكرانية ، والإسلام الجزائري ، هما اللذان يحتضنان الأوكرانيين ، والجزائريين على التوالي . ولهذا السبب فإن الاشتراكية حليفة للدين حينما تضم قواها للقوى الدينية ، ضد العدو متعدد القوميات ، وعدو للدين حينما تكون الاشتراكية هي الخصم .

أنماط الثورة الدينية

ركزت في هذا الفصل والفصلين السابقين ، على المواجهات التي اشتركت فيها الحركات الدينية الثورية ، في الدول الاشتراكية السابقة ، وما كانت تسمى دول العالم الثالث . وهي تتيح أكثر

١٠٣ - توفيلو كابستيريرو ، ثوار من أجل الإنجيل : شهادة خمسة عشر مسيحياً في حكومة نيكاراغوا ، ترجمة فيليب بيرمان ، (ماري نول نيويورك ، أوديس بوكس ١٩٨٦ ، صفحة ٣٧) .

١٠٤ - نفس المرجع .

١٠٥ - أشكر البروفيسور شارلز هيل لإشارته إلى الجناح اليسنى القومي وكذلك الجناح اليسارى القومى ، في الكاثوليكية الرومانية النيكاراغوية .

نماذج القومية الدينية وضوحا في العصر الحالي . بيد أنني لا أعنى بالتركيز على تلك الحالات أن أترك انطبعا بأن الدول الصناعية في أوروبا وآسيا ، وأمريكا محصنة ضد المشاعر القومية الدينية . فعلى سبيل المثال ، تمتزج الوطنية الأمريكية في الولايات المتحدة ، في كثير من الأحيان ، بقصص الانجيل ، وبالتراث المسيحي البروتستانتي ، مما يخلق « دينا مدنيا » ، يعد قوميا بطريقته الخاصة ، مثلما هي حال « الاخوان المسلمين » في مصر ، أو منظمة راشتريا سواريام سيفاك سانج في الهند . وكشفت أنشطة الجماعات الإنجيلية ، والأصولية البروتستانتية في السياسات الأمريكية خلال الثمانينيات عن القوة السياسية التي تكمن تحت سيطرتها (١٠٦) . ومن وقت لآخر ، طوال التاريخ الأمريكي استخدمت الحركات الانفصالية ، بمساندة الشعوب الوطنية ، رموزا من تراثها الديني ، من أجل تحديد الهويات الوطنية الخاصة بها (١٠٧) .

ويمكن ملاحظة تلك الأنماط من القومية الدينية ، في الدول الصناعية الأخرى . ففي جنوب أفريقيا ، تعد القومية المسيحية الغاية الصريحة للحزب القومي الدستوري (١٠٨) . وفي المملكة المتحدة ، تسم الحركة الانفصالية للجيش الجمهوري الأيرلندي في أيرلندا الشمالية ، بالرغم من أنها غير دينية النزعة ، أو الأيديولوجية ، بالهوية الدينية - الكاثوليك يقاتلون ضد البروتستانت - ويمكن اعتبارها أحد الصراعات الأخيرة المعادية للإستعمار ، ضد القليل الذي تبقى من الإمبراطورية البريطانية الشاسعة السابقة . ويرى بعض الدارسين النزاع الدائر بين الجيش الجمهوري الأيرلندي ، والمسلحين البروتستانت ، والحكومة البريطانية ، نزاعا دينيا بصورة ما (١٠٩) .

وبالرغم من أن انتشار الاشتراكية القومية في ألمانيا في هذا القرن ، لم يكن دينيا بصورة سافرة ، إلا أنه كان يحتوي على بعض المفاهيم المسيحية . وإعتمد هاينريش هيلمير ومؤسس الأيديولوجية النازية الآخرون . على مزيج من القصص والمفاهيم الدينية ، تشمل قصص فرسان المعبد أثناء الحروب الصليبية ، وعبادة الطبيعة من الحركة الشعبية في ألمانيا أثناء حقبة العشرينيات وفكرة تفوق الجنس الأري ، مع مزيج من القصص الأسطورية المرتبطة بالمفاهيم الكاثوليكية

١٠٦ - أنظر على سبيل المثال ، ستيفان بروس « الأغلبية الأخلاقية : سياسات الأصولية في المجتمع العلماني » ، وفي كتاب ليونيل كابلان « دراسات في الأصولية الدينية » (الباني ، مطبعة جامعة ولاية نيويورك ، ١٩٨٧) ، وكتاب كابس « اليمين الديني الجديد » .

١٠٧ - أنظر على سبيل المثال ، وستون لابر « رقعة الشج : أصول الدين » (نيويورك ، ديل ، ١٩٧٠) .

١٠٨ - أنظر ديفيد شيدستر « طلاقات في الشارع : العنف والدين في جنوب أفريقيا » (بوسطن مطبعة بيكون ، ١٩٩١) .

١٠٩ - جون هيكي « الدين ومسألة أيرلندا الشمالية » . (توتاوا ، نيوجرسي : بارتر ، ونوبل ، ١٩٨٤) صفحات ٥٧ - ٨٨ . ومقالة و . دينيس ود . كوك ، البعد الديني في مسألة أيرلندا الشمالية ، ليكسينجتون نيولوجيكال كوارترلي ١٦ ، العدد ٣ (يوليو ١٩٨١) صفحات ٨٥ - ٩٣ .

العلمانية . ولذلك بقدر ما تعد الحركة النازية حركة دينية ، يستطيع المرء اعتبار الحرب العالمية الثانية ، حربا دينية (أو من وجهة نظر الحلفاء ، ضد الدين) (١١٠) .

كذلك اشتركت اليابان ، حليفة ألمانيا ، في الحرب بدافع ديني . وضمن الجوانب المجهولة في الحرب ، إهتمامات اليابان الدينية المتعلقة بشرف الإمبراطور ، الذي كان يعتبر زعيما سياسيا وروحيا على السواء كذلك ، يمكن ملاحظة البعد الديني في اليابان المعاصرة ، في إحياء فكرة تقليد الإمبراطور . وتضم عدة حركات دينية جديدة في اليابان ، مفاهيم قومية متشددة ، ومن تلك الحركات معهد بحوث السعادة الإنسانية ، الذي يتزعمه ريوهو أوكاوا الذي يزعم أنه باع ٣٠ مليون نسخة من كتبه المعادية لأمريكا ، وتمدح اليابان ، وتعلق بالنبوة والتصرف الفكري . ويذكر أوكاوا إلى موسى ، حينما يؤكد أن اليابانيين هم شعب الله المختار الجديد (١١١) .

ومفاهيم القومية الدينية تلك ، في المجتمعات الصناعية ، مثل المفاهيم السائدة في مناطق جنوب ، وجنوب شرقي آسيا ، والشرق الأوسط ، التي ذكرتها فيما سبق ، تتبع عدة أساليب عامة . وفي بداية الجزء الثاني من كتابي هذا ، شرحت تلك المفاهيم بوصفها سمات محددة لحركات الثورة الدينية بيد أنني وجدت في كل تلك السمات ، تنوعات ملحوظة .

رفض القومية العلمانية

يعد جميع القوميين الدينيين الذين قمت بدراستهم ، واضحين بصلد ما يعارضونه - في الحقيقة أكثر من وضوحهم إزاء ما يدعون له - فقد استطاعوا توحيد معارضي الأنظمة ، من خلال انتقاد الحكومة ، مع أنهم في كثير من الأحيان ، لم يطرحوا الأفكار الخاصة بالبديل الذي يحل محلها . وبالرغم من أن البعض ، مثل المسلحين السيخ ، والأصوليين الإسلاميين في فلسطين ، يعارضون منافسهم الدينيين بشدة ، مثلما يعارضون الدولة العلمانية ، إلا أن الأخيرة تعد الهدف الأسهل . ويعتمد مدى كفاءة توحيد أنصارهم ضد هذا العدو العلماني ، على درجة إهتمام الشعب بعلمانية النظام السائد . ومن الإنصاف القول بأنه كلما امتدت فترة القومية العلمانية ، إزدادت حدة وزادت قوة توحيد الخصوم القوميين الدينيين . وقد سادت تلك العلاقة في إيران في عهد الشاه وقبل الثورة ، وفي الهند خلال حكم نهرو ، وفي مصر في عهد عبد الناصر ، قبل انتشار الأشكال الملحوظة للقومية الدينية في تلك البلاد ، وفي الدول التابعة للإتحاد السوفيتي السابق .

١١٠ - أنظر جاري ليس « أصول الاشتراكية القومية : بعض ثمار الدين والقومية » . وفي كتاب بيتر ميركل ، ونيان سمارت ، « الدين والسياسات في العالم المعاصر » (نيويورك ، مطبعة جامعة نيويورك ١٩٨٣) .

١١١ - في كتاب « نوسترادا موس : تنبؤات مخيفة » ، قال أوكاوا أن اليابان سوف تكون الأمة الوحيدة التي تنجو من معركة هائلة تقضي على الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي السابق . وسوف تسود السخريّة من الحضارة الأمريكية ، التي كما يزعم ، ولم تشر سوى الأسلحة ، والسيارات والكوكاكولا ، والهابلورجز وتتضمن كتاباته عبارات عن المسيح ، والنبي موسى وكونفوشيوس ، واسحق نيوتون ، وألبرت أينشتاين ومقال ماري ياما جوشي « المسيح الذي نصب نفسه ، ينهض من رخاء ما بعد الحرب » . جابان تايمز ، (طوكيو) ، ٢٩ أكتوبر ١٩٩١ .

وكانت الإستثناءات الرئيسية لتلك القاعدة ، دول أمريكا الشمالية وأوروبا ، والدول الأخرى أوربية النزعة - النماذج الأصلية للقومية العلمانية - التي فشلت في خلق حركات متماسكة وصادقة تسم بالقومية الدينية ، ردا على القومية العلمانية - وقد شرحت هذا الإستثناء ، إلى درجة ما ، من خلال التفسيرات التي طرحتها من قبل في هذا الكتاب ، فيما يتعلق بالشخصية المسيحية للقومية العلمانية الغربية ، ولكن حتى إذا لم يقبل المرء هذه التفسيرات ، فمن الواضح أن المسيحية (إلى جانب معظم الطوائف الدينية في أمريكا وأوروبا) ، هي التي أتاحت الدولة الأمة الغربية الطابع ، وحتى أكثر المسيحيين ورعا في أمريكا - بل هؤلاء الذين يحتقرون كل ما يمت بصلة للثقافة العلمانية - لن يهتموا برفض المفاهيم الإنسانية ، للقومية العلمانية . ونفس الشيء ينطبق على الأشخاص المتدينين في الدول الصناعية الأخرى في أوروبا . ولهذا السبب ، فإن خطر القومية الدينية بها ، يعد خطيرا .

الوضع المعادي للغرب والاستعمار

يمكن وصف بعض الحركات دون غيرها ، من الحركات التي ذكرتها فيما سبق ، بأنها معادية للإستعمار بصورة مباشرة . وتعد الحركة في أيرلندا الشمالية معادية للإستعمار . ويمكن أن يعتبر هؤلاء الذين ينظرون إلى الإمبراطورية السوفيتية ، كمثال معاصر للإمبريالية ، تلك الحركات السائدة في الدول السوفيتية السابقة وفي دول أوروبا الشرقية ، يمكنهم اعتبارها حركات معادية للإستعمار . وفي حالات أخرى ، كانت الحركات بمثابة ردود فعل ، لما كانوا يعتبرونه من الآثار الثقافية والأيدولوجية ، لعصر إستعماري سابق : على سبيل المثال ، الوجود البريطاني في الهند ، وسريلانكا ، ومصر . وفي حالات أخرى ، كان الإستعمار مجازيا ، النفوذ الأمريكي في نيكاراغوا ، وإسرائيل وإيران ، كان حقيقيا بدرجة كافية ، ولكن التورط كان من خلال المعونة العسكرية ، والروابط الاقتصادية ، والهيمنة الثقافية ، والأمثلة الأيدولوجية ، وليس من خلال السيطرة السياسية الرسمية .

موقف العداوة والعنف

حيث أن القوميين الدينيين كانوا متشددين وإنقاداتهم تسم بالاصولية ، فإنهم في كثير من الأحيان لم يكونوا مقبولين في المجالس والمحافل في الدول العلمانية . ويتعلق مدى عداوتهم بصورة مباشرة ، بقدرة تلك الدول على قبول وجهات النظر المعارضة : كلما ازدادت دكتاتورية النظام ، ازداد عنف رد الفعل . وأدت صرامة الشاه في إيران ، وساموزا في نيكاراغوا ، وقوات الاحتلال الإسرائيلية في فلسطين ، إلى ردود فعل عنيفة واسعة النطاق . وفي إسرائيل ذاتها ، ومعظم مناطق الهند ، وبدرجة كبيرة في مصر ، أتاحت العملية الانتخابية التعبير بقوة عن وجهات النظر المتنوعة - وتشمل وجهات نظر الأحزاب السياسية التي تدعو إلى القومية الدينية - وتم تفادي أعمال العنف واسعة النطاق ، والحرب الأهلية ، بالرغم من استمرار تعرض الزعماء العلمانيين للهجمات الإرهابية .

ويمكن أن تبدو الأوضاع في سريلانكا ، والبنجاب إستثناءات لتلك القاعدة حيث أنه في كلتا الحالتين ، اندلعت أعمال العنف الشاملة ، بالرغم من التقاليد الراسخة ، للإجراءات الانتخابية التعددية وعلى أية حال ، كان المتطرفون الدينيون في هاتين المنطقتين ، ينظرون إلى النظام الانتخابي ، بوصفه غير فعال أو غير موات لهم . ولهذا السبب ، تحولوا ضد الإجراءات الانتخابية والأحزاب السياسية ، بنفس الوحشية التي يقاتلون بها الحكام العلمانيين في السلطة . وسوف ناقش مسألة لجوء الحركات الدينية لأعمال العنف ، في الفصل التالي .

البلاغة ، والأيدولوجية ، والزعامة الدينية

من الخطأ إلى حد ما ، وصف جميع تلك الحركات بأنها دينية ، حيث أنها في عدة حالات قليلة فقط ، ترتبط بالتنظيمات الدينية والزعامات السائدة . وإنضمت الزعامات الدينية الرسمية في عدة دول قليلة ، مثل إيران ، والجزائر ، وأفغانستان ، وطاجيكستان إلى الثورة . وبالرغم من اشتراك بعض رجال الدين ، في مصر وسريلانكا ، وإسرائيل والهند ، جاءت زعامات الحركات القومية الدينية ، بدرجة ملحوظة ، من صفوف عامة الشعب . وبالرغم من أن العديد من الزعماء ، مثل الزعيم القومي الهندوسي ادفاني ، ليسوا من المؤمنين المتدينين الصادقين ، إلا أنهم على أية حال ، كانوا مخلصين بشدة ، لإلتزاماتهم الدينية .

ويعتمد الحركيون في كثير من الحالات على علوم الدين ، من أجل تزكية مفاهيمهم السياسية . ويستشهد القوميون الدينيون في مصر ، وفلسطين بالكتب الدينية للمودودي ، وسيد قطب . وفي إسرائيل ، يهتم الراديكاليون اليهود بالأراء الدينية ، التي يسوقها كوك . وفي أمريكا اللاتينية ، يتابع الحركيون ، كتابات رجال الدين الليبراليين ، وفي الهند ، يؤيد حزب بهاراتيا جاناتا ، مواقف ف . د . د . سافاركار ، وم . س . جولواكار . وبعد إثنان من الزعماء القوميين الدينيين - الخوميني في إيران ، وبيندرا نوال في البنجاب ، من علماء الدين ، واستمرت خطبهم وكتاباتهم متداولة في أوساط الحركيين الذين يبحثون عن صلة بين الإستراتيجية السياسية ، والتفسيرات الشرعية المتعلقة بطبيعة العالم . وبالرغم من أن الشريعة من المجالات التي تلاقى القليل من الإهتمام ، في الجامعات الغربية ، إلا أنها مازالت من أهم العلوم في تلك المناطق من العالم ، حيث يفترض إن النظام الإلهي هو أساس الحقيقة ، وتشمل الحقائق المعيشية اليومية في المجتمع ، والسياسات .

البديل الديني للدولة القومية العلمانية

بالرغم من أن معظم الحركات القومية الدينية تتفادى الحكم الديني ، إلا أنها تسعى لإقامة نظام اقتصادي وسياسي جديد ، ناجم عن ثورة دينية . ولكن أي نوع من الأنظمة ؟ يرى الحركيون السنهاليون في سريلانكا أن يكون نظاما اشتراكيا ، ربما مثل نظام حكم الساندينستا في نيكاراغوا . وبالنسبة للحركيين المسلمين في مصر ، وفلسطين ، وآسيا الوسطى وأماكن أخرى ، يعد المثال أقل

وضوحاً ، ولكنه يبدو متضمناً عناصر اشتراكية ، وديمقراطية شعبية ، ورأسمالية محدودة المدى . ويقول بعض اليهود الثوريين ، إنهم غير معتادين على الديمقراطية غربية الطراز ، ولكن جميع الحركيين الدينيين الآخرين تقريباً ، يعتبرون الديمقراطية ضرورية من أجل الدولة الحديثة . ويبدو دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ، والبرنامج السياسي لحزب بهاراتيا جانانا الديني في الهند ، مماثلين بصورة ملحوظة ، للمفاهيم السياسية التي أصبحت سائدة في الغرب . وهذا التشابه ، يبدو مثيراً إلى أن الثورة الدينية ، والقيم الديمقراطية يمكنهما الانسجام معاً . والواقع أن نمط التغيير السياسي الذي اتجه معظم الثوريين الدينيين يتلاءم تماماً والخطوط العريضة التي يطرحها نموذج النزعة الديمقراطية ، مثل صامويل هانتينجتون العالم السياسي الأمريكي ، كوصفه ديمقراطية للإطاحة بالأنظمة السلطوية^(١١٢) والاهتمام الرئيسي الذي يملك معظم القوميين العلمانيين بصد الدولة القومية ، يكمن في أن حقوق الأفراد والأقليات لن تتم حمايتها ، بل أيضاً في هذا المجال يحتمل وجود نطاق أوسع من التفاوت ، أكثر مما يلحسه المرء . وسوف تتم مناقشة نوع النظام السياسي المناسب والممكن في الدولة القومية الدينية ، في الفصول التالية من هذا الكتاب . يبدو أنه ينبغي أولاً أن أتحوّل للموضوع الذي ربما يعد أكثر إلحاحاً ، وهو موضوع العنف ، وسبب وجوده كجزء متكامل في الثورات الدينية .

الفصل السادس

لماذا تسم المواجهات الدينية بالعنف

ثمة ظاهرة مزعجة ترافق الحركات الجديدة للقومية الدينية تتمثل في السهولة التي يلجأ بها بعض قادتها إلى استخدام العنف . فقد أثنى زعيم السيخ بهندرانويل على جنوده الشبان لقيامهم باختطاف طائرة ، ودعا زعماء الهند السياسيين إلى الإمتثال التام لمطالبه أو « ملاقاتة حتفهم »^(١) . وأعلن الزعيم الإيراني « الخميني » أنه لا يعرف حكماً ، أكثر إلزاماً للمسلمين من الأمر بالتضحية بالأنفس والأموال دفاعاً عن الإسلام ونصرتة^(٢) . وحدث أن قال لي زعيم يهودي يميني في إسرائيل بالمناسبة ، « أننا لا نجد مشكلة بطبيعة الحال في استخدام القوة لتحقيق أهدافنا الدينية »^(٣) . ولم يصل الأمر إلى سقوط عدد من الزعماء السياسيين على أيدي القتل الدينيين في الأعوام الأخيرة بل تعداه إلى سقوط الآلاف أيضاً من مؤيدي الدول العلمانية والثورات الدينية على حد سواء .

والمعروف أن الثوريين بكافة أنواعهم يسمون بالعنف ، ولا غرابة في أن يكون ذلك شأن الثوريين الدينيين أيضاً . ومع ذلك فإن شراسة بعض القوميين تؤذي المشاعر والأعصاب : إنهم يبدون أكثر عنفاً مما يستلزم الأمر ، ويسترون وراء الخطاب الديني . ويكمن التساؤل في هذا الفصل فيما إذا كانت هناك علاقة خاصة بين الدين والعنف تجعل من هذه الشراسة أمراً ممكناً وتضفي المزيد من القوة الدافعة للسلوك العنيف الذي يسلكه الثوريون الدينيون .

ولا يخلو دين حتى الأديان المعروفة من تيار العنف . حيث تلتفح الدماء بعضاً من أهم الرموز الدينية في العالم . فهناك استشهاد الحسين على هذا النحو البشع في الإسلام الشيعي ، وصلب المسيح في المسيحية ، وتضحية الجورو (المعلم الروحي) تيغ بهادور في عقيدة السيخ ، والفزوات الدموية التي ورد ذكرها بالتفصيل في التوراة ، والمعارك الرهيبة التي تمجدها ملاحم البطولة الهندوسية ، والحروب الدينية التي وصفتها الحوليات البوذية السنهالية التي كتبت باللغة البالية - وتشير هذه الأحداث جميعها إلى أنه في كل عقيدة دينية تحتل صور العنف مكاناً هاماً في واقع الأمر . ومن ثم كان لابد لآية محاولة تهدف لفهم طبيعة العنف التي تسم بها القومية الدينية أن تبدأ بتفهم الطبيعة العنيفة التي يتسم بها الدين بوجه عام .

١١٢ - صامويل ب . هانتينجتون ، كيف تسود الديمقراطية في الدول ، بوليتيكال ساينس كوارترلي فصلية العلوم السياسية ، ١٠٦ العدد ٤ (شتاء ١٩٩١ - ١٩٩٢) صفحات ٦٠٥ - ٦٢٠ . يتناسب أول مقترحات هانتينجتون مع المفهوم الذي يعتنقه الثوريون الدينيون : « تركيز الاهتمام على عدم شرعية ، أو الشرعية المزعومة للنظام السلطوي » ، صفحات ٦٠٧ - ٦٠٨ .

١ - من مقتطف من إحدى خطب بهندرانويل ترجمت في كتاب بيتجرو « بحثاً عن مملكة لاهور القديمة » .
٢ - مجموعة خطب الخميني (٧) .
٣ - حديث صحفي مع ليرنر « العنف والمقدسون » .

وتشير مجموعة كبيرة من الدراسات إلى حقيقة أن التواجد الظاهري لهذه الرموز للعنف الديني ليست متطابقة في كل مكان في جميع الأوقات. يقدم مؤلفو هذه الدراسات، ومن بينهم رينيه جيرار ووالتر بوركيوت وإيلي ساجان، أسبابا اجتماعية وسيكولوجية للتواجد الفعلي للعنف الديني على نطاق عالمي^(١). ويرى جيرار - ومن المرجح أن تفسيره يعد أوضح التفسيرات وأكثرها تعرضا للنقاش - أن الرموز الدينية العنيفة وما تنطوي عليه من توضيحات تشير وبالتالي تحرك دوافع غنية بوجه عام. ويحلل جيرار هنا حذو سيجموند فرويد، ولكن جيرار على عكس فرويد يوضح أن السبب الأساسي للعنف يكمن في «الرغبة في المحاكاة» - أي الرغبة في تقليد مناس - وليس في النزعة الجنسية أو العدوانية. ويعتقد جيرار أن للعنف الديني دورا إيجابيا يتمثل في إتاحة الفرصة لأعضاء الجماعات للتنفيس عن مشاعر العداء التي يكونونها لبعض الأفراد في مجتمعاتهم وتمكن الجماعات من تحقيق المزيد من التماسك الاجتماعي.

ويرى جيرار أن «الوظيفة الدينية» تكمن في «تطهير العنف»، أي في جعل العنف ينصب على التضحية بأناس لا يستغفرون موتهم القصاص^(٢). أما أولئك المشتركون في المهمة الدينية فلا يدركون تماما المفزى الاجتماعي والسيكولوجي لأعمالهم، حيث أن جيرار يعلن أن «الدين يفسر أعماله تفسيراً مجازياً»^(٣).

ويعتبر الكثير مما يقوله جيرار عن العنف الرمزي في الدين مقنعا. حتى لو إرتاب المرء مثلما أفعل في رأي جيرار القائل بأن الرغبة في المحاكاة هي القوة الدافعة التي تكمن وراء رموز العنف الديني، فلا يسع المرء إلا يتفق معه في أنه في معظم الأديان، تحتل التضحية مكانا رئيسيا وأن إضفاء الطابع الديني على أعمال العنف يقوم بدور في التخلص من المشاعر العدوانية مما يتيح للعالم أن يصبح مكانا أكثر أمانا يستحق أن نعيش فيه^(٤).

ولكن ماذا عن أعمال العنف الديني الحقيقي؟ إن فرق الموت التابعة للثوريين السنهاليين والشيخ، والإرهابيين بين المسلمين المصريين واللبنانيين المتشددين، والجنود الدينيين الملتزمين بقضايا مسيحية ويهودية، جميعهم منورطون في العنف على نحو مباشر وبلا مدلول رمزي. ولا تتفق أعمالهم للوهلة الأولى على ما يبدو، مع نظريات جيرار، ولا تسفر عن إستبدال العنف ليحل محله الأمن كما هو متظر أن يحدث من جراء أنماط العنف الديني ذات الطابع الشعائري.

ومع ذلك، وبمنظرة فاحصة أكثر دقة، يوافق بعض من هذه الحالات الحقيقية للعنف على ما يبدو، نظريات جيرار لأنها رغم كل شيء تنطوي على العنف ثم الإقدام على ارتكابه بطريقة رمزية تقريبا^(٥). وذلك أن الأعمال في حد ذاتها - كقيام الإرهابيين المسلمين بإختطاف الطائرات

٤ - رينيه جيرار «العنف والمقدسون» ترجمة ياتريك جريجوري.

٥ - جيرار «العنف والمقدسون».

٦ - المرجع السابق.

٧ - ناقشت نظريات جيرار وأتفق معه في بعض منها وطرحته بدائل لجوانب أخرى منها في كتاب «التضحية والحرب الكونية» تأليف مارك جيرجنساير.

٨ - ربما نجد محاولات لتطبيق نظريات جيرار على حالات حديثة من العنف الديني في كتاب جيرجنساير «التضحية والحرب الكونية».

الأمريكية أو قيام جماعة من الشبان الشيخ المتطرفين بقتل الحجاج الهندوس في أحد الأنوبيسات عند سفح جبال الهيمالايا - تتم بطريقة عنيفة. وتتم هذه الأعمال بأنها غير قانونية وغير عادية ومروعة وتكشف بوضوح عن القوة المدمرة للعنف. وتعتبر كل أعمال القتل عنيفة، غير أن هذه الأعمال أكثر عنفا من الموت في الحرب أو من جراء عقوبة الإعدام لأنها تنطوي على أثر رمزي إلى حد ما، إنها تستهدف عن عمد إثارة مشاعر الإستهاء والغضب في مشاهديها^(٦). وفي بعض الحالات تأخذ أعمال القتل شكل التضحية الدينية. وقد أوضح مارتين كرامر أنه عندما يقع إختيار إرهابي جماعة حزب الله اللبنانية على أحدهم للقيام بهجوم إنتحاري ضد الأمريكيين أو الإسرائيليين، فإن إختيارهم يتم بكافة خصائص الضحية الشهيد في العقائد الدينية التقليدية^(٧).

ومع ذلك، فإن معظم أعمال العنف الحقيقية لا تتفق بسهولة مع نظرية جيرار. واعتقد أن السبب في ذلك يكمن في أن معظم أعمال العنف الديني لا تشبه التضحية بقدر ما تشبه الحرب. ويمكن للمرء أن يرى في الحرب الدينية مزيجا من التضحية والإستشهاد: الضحايا من جانب العدو أما الشهداء فمن جانبه. بيد أنه وراء الابتهالات الرهيبة فكرة تتضمن التضحية والإستشهاد وما هو أكثر بكثير: وهو الفصل بين ماهو مقدس وما يتهدك حرمة المقدسات. وتمثل هذه المواجهة الكبرى بين قوى كونية - الخير المطلق والشر، الحقيقة السماوية والبهتان - حربا ليست صراعات الحياة الدنيا سوى محاكاة لها.

عندما أرسل الأمريكيون القوات إلى صحراء العربية السعودية في أعقاب غزو صدام حسين للكويت في عام ١٩٩٠، أصدرت حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية حماس، بيانا أعلنت فيه «أنها واقعة أخرى من الصراع بين الخير والشر» ومؤامرة مسيحية بغيضة ضد ديننا وحضارتنا وأرضنا^(٨). ولقد سمعت أو قرأت عن تعليقات مماثلة صادرة عن عناصر دينية نشطة من المصريين والإيرانيين والإسرائيليين والشيخ والسنهاليين والجزائريين، ولا تخلو في واقع الأمر خطب كل الثوريين الدينيين التي قمت بدراستها من مفردات الصراع الكوني.

أوضحت في موضع آخر كيف أن لغة الحرب - النضال والموت في سبيل قضية - تعتبر ملائمة ومتأصلة في مجال الدين^(٩). ورغم ما قد تبدو عليه من غرابة حيث كثيرا ما تفتقر صور الدمار بالإلتزام بتحقيق شكل منسجم للوجود، فثمة منطق معين في العمل يجعل من هذا الإقتران أمرا طبيعيا. وحيث يمكن تعريف الدين، مثلما ناقشنا في الفصل الثاني، بأنه لغة النظام المطلق، فلا بد له من أن يتيح لأولئك الذين يستخدمونه طريقة ما لتصور الفوضى، ولا سيما الفوضى المطلقة للحياة والموت. ولا بد للمؤمنين من الاقتناع بأن الموت والفوضى على المستوى

٩ - لمناقشة تعريف العنف والإرهاب في السياق السياسي أنظر كتاب «الإرهاب كسلاح للترهيب السياسي» تأليف

توماس بيرى ثورنتون.

١٠ - مارتين كرامر «التضحية وقتل الاخوة في لبنان الشيعية» في كتاب مارك جيرجنساير «العنف والمقدسون في العالم الحديث».

١١ - بيان حماس الصادر في ٢٦ سبتمبر ١٩٩٠.

١٢ - جيرجنساير «منطق العنف الديني».

المطلق يمكن احتواهما واستيعابهما . وعادة ما يخفف الدين كما يقول جيرار بأسلوب بليغ ، من حدة الموت والفوضى عن طريق الصور الواضحة في الأساطير والرموز والشعائر والخرافات . فالصليب في المسيحية لا يعنى لمعظم المؤمنين وسيلة إعدام بل رمزا للخلاص ، كذلك الحال للموت وإنما باعتباره رمزا للقوة الإلهية .

هكذا يمكن تضمين الصور العنيفة معنى دينيا وجعلها في مستوى أفهام العامة . بيد أن أمرا مروعاً يمكن أن يحدث أيضا ويتمثل في تجسيد العنف بعد استيعابه في أعمال عنف حقيقية . عندئذ تصبح هذه الأعمال رغم حقيقتها الشعة رموزا لا غبار عليها ، ويتم تجريدها من بشاعتها من خلال إضفاء الطابع الديني عليها . ويتم تبريرها وبالتالي إقرارها لأنها جزء من رافد ديني أكبر من الأسطورة والتاريخ : إنها عناصر العقيدة التي يتسنى للمنخرطين فيها ممارسة أحداث الحرب الكونية العنيفة والمثيرة .

خطاب الحرب الكونية

فور اندلاع حرب الخليج في ١٦ يناير من عام ١٩٩١ ، ركزت البرامج التلفزيونية الدينية في سائر أرجاء الولايات المتحدة على موضوع الحرب ، وأفادت منه في عقد مقارنات بين الصراع والنضال الروحي في الحياة اليومية . ظهر أحد رجال الدين المسيحي في التلفزيون يرتدى زي معركة الصحراء ، وقد وقف أمام نموذج لمعسكر حربي في العراء . وأخذ يحذر مشاهديه في صرامة بأن « هنالك حربا دائمة » وأوضح قائلا : « لقد غزا الشيطان عقولنا وأفندتنا بمعتقدات شريرة ونخوف من المجهول » (١٣) . مشيرا إلى أنه لا يمكن تحرير النفس إلا عن طريق هجوم روحي على غرار عاصفة الصحراء الذي شته قوات التحالف .

ولا يعتبر هذا المبشر التلفزيوني خارجا عن القياس بين وعاظ معظم العقائد الدينية . ويبدو خطاب الحرب واضحا في الدين الحديث كما هي الحال بالنسبة للغة التضحية ، ويغلب على كافة الأحاديث الدينية في واقع الأمر ، التعبيرات المجازية عن الإقدام الحربي . مثال ذلك فكرة جماعة الخلاص في الديانة المسيحية وفكرة جماعة الخلاص (جماعة المؤمنين) في عقيدة السيخ ، وتستخدمان في وصف جماعة دينية منظمة . كذلك فإن صور الحرب الروحية يكثر استخدامها إلى حد بعيد . ويعتبر مفهوم الجهاد عند المسلمين أبرز الأمثلة على ذلك ، ويحرص الوعاظ البروتستانت أينما كانوا على تشجيع رعاياهم على شن حرب على قوى الشر . وقد يعقب مواعظهم الدينية تراثيل تدعوهم ليكونوا « جنودا مسيحيين » يملون « بلاءا حسنا » ويناضلون « في بسالة وإقدام » (١٤) .

١٣ - البرامج التلفزيونية للنس وين أندرسون « صرخة المعركة » القناة ١٤

١٤ - للحصول على مزيد من التحليل « إلى الامام أيها الجنود المسيحيون » انظر كتاب ساندرا سايزر « ترانيم الانجيل والدين الاجتماعي » .

في رسالة الدكتوراه في اللاهوت المقدمة إلى جامعة هارفارد ، قامت الباحثة هاريت كرابترى بدراسة الصور في « أنظمة اللاهوت لدى الشعوب » كما صورتها التراتيل وكتيبات الدعاية الدينية ومواعظ المسيحية البروتستانتية في العصر الحديث . فوجدت نموذج الحرب سائدا (١٥) . وذكرت كرابترى أن المهم في الأمر أن يكون الغرض من الصورة أكثر من مجرد أن تكون صورة مجازية . فعندما يحث كتاب التراتيل « جنود الصليب » على الصمود ، الصمود من أجل المسيح ، تفسر هذه الدعوة على أنها مطلب أساسي في مواقف قتال حقيقية وإن لم تكن دينية . ويشرح الوعاظ والكتاب من رجال الدين مثل آرثر واليس أن « الحياة المسيحية هي الحرب » . ويشرح واليس ذلك بقوله إن الحرب « ليست كلمة مجازية أو صورة بلاغية » ولكنها حقيقة بحذافيرها ، رغم أن طبيعة الحرب من حيث « الميدان والأسلحة والعدو » روحانية وليست مادية . (١٦)

كانت صور الحرب في العصور الغابرة شائعة في الديانات على أقل تقدير مثلما كانت طقوس تقديم الأضاحي والقرايين ، بل ربما أكثر منها . وتوجد كتب كاملة من التوراة مخصصة للبطولات الحربية للملوك العظام حيث تروى قصص نضالهم في تفصيل مثير . ورغم أن العهد الجديد (الإنجيل) لم يرفع شعار صيحة المعركة ، فإن تاريخ الكنيسة في مرحلة لاحقة كان في الواقع سجلا مسيحيا من الحروب الدينية والحملات الصليبية الدامية . وفي الهند ، أسهمت الحرب في تعظيم الأساطير وتروى ملحمتا رمايانا ومهابهاراتا العظميان قصص صراعات ودسائس عسكرية متواصلة على ما يبدو ، وتوضحان الثقافة الهندية فيما بعد أكثر مما توضحها طقوس الفيدا (الكتب المقدسة في الهندوسية) الدينية . ويرجع الاسم الأسطوري للهند بهاراتا ، كما هي الحال بالنسبة لإسم سريلانكا ، إلى الملحمتين . ولا تزال الملحمتان باقيتين في منطقة جنوب آسيا المعاصرة . وكما سبق الإشارة ، كان عرض الملحمتين بعد انتاجهما في منتصف الثمانينيات على نحو متسلسل من أكثر المسلسلات التلفزيونية الهندية رواجاً على الإطلاق . (وإذا ما وضعنا في اعتبارنا عدد السكان الضخم في البلاد ، فربما كان أكثر المسلسلات التلفزيونية شيوعاً في التاريخ من حيث عدد المشاهدين) .

حتى في الثقافات التي لا تنطوي على تركيز شديد على التضحية نجد صورا دائمة للحرب الدينية - ففي سريلانكا على سبيل المثال ، نجد أن الديافسما والمهافاسما ، التاريخ الأسطوري المسجل في الحوليات التي كتبت بلغة بالي ، اكتسب وضعاً قانونياً دينياً . ويروى انتصارات المعارك التي شنها الملوك البوذيون .

والطريف أن المهافاسما ، الكتاب المقدس ، والملحمتين الهنديتين ، لاتروى صراعات أخلاقية بوجه عام ، وإنما تختلف إلى حد بعيد عن المفهوم المانوي عن الحرب الكونية بين الخير والشر . وتدور الفكرة الرئيسية في مشاهد الحرب الأسطورية حول موضوع « نحن في مواجهتهم » .

١٥ - هاريت كرابترى « السعي من أجل نماذج حقيقية للحياة المسيحية » دراسة تقويمية لاستخدام المجاز التقليدي في النظريات اللاهوتية الشعبية المعاصرة في الحياة المسيحية

١٦ - نقلا عن كرابترى « إلى الامام أيها الجنود المسيحيون » الحروف الماثلة نقلت من النسخة الأصلية .

أي المعلوم في مواجهة المجهول ، ففي الممارك التي يرويها الكتاب المقدس وملاحم كملمة الرمايانا ، غالبا ما يكون الأعداء غرباء من مشارف مجهولة لحضارة معروفة : من بقاع مثل كنعان وفيلستيا ولانكا . وغالبا ما يجسد هؤلاء الأعداء الغموض الذي يكتشف أصلهم : بمعنى أنهم يمثلون الفوضى والإضطراب في العالم ، بما في ذلك تلك الأشياء التي تقف حجر عثرة في سبيل التنظيم تماما .

وفي الحالات التي يتميز فيها العدو بوجه معروف - مثلما هي الحال في المهاباراتا ، حيث يقع الصراع بين فرعين من الأسرة المالكة أبناء عمومة - فإن المعركة تعكس الفوضى . فتصور المعركة شرور الحرب في حد ذاتها ، كما يعقب أرجونا البطل الأسطوري في بداية مواجهته للإله كرشنا في ميدان القتال (١٧) . ويعنى القتال في هذه الظروف الموافقة على الفوضى في هذا العالم ، رغم إدراك المتصارعين أن نظاما كونيا يعمل على تصحيح هذه الفوضى بمعنى أشمل ، بخلاف أن يقتل المرء أو يقتل . تلك هي الرسالة التي يوجهها الإله كرشنا في حديثه إلى أرجونا ، بهاجافادجيتا ، وتعنى أنشودة الإله المبارك الذي يسيطر على الكون (١٨) . والواقع أن هذه الممارك صراعات ضد أكثر مظاهر الحقيقة إضطرابا : ألا وهو الموت (١٩) .

وتؤكد كرايتري أن صورة الحرب تعتبر جذابة لأنها تضع السامع أو القارئ في عوالم دينية (٢٠) . وهو تأكيد صحيح ، غير أن العكس صحيح أيضا فمعنى أن يكون المرء في عوالم دينية يفرض طبيعة الحال إلى استحضار صور الحرب . ويحدث ذلك لأنه كما سبق أن ناقشنا في الفصل الثاني ، فإن الخطاب الديني يؤكد على أولوية النظام . وحتى يتسنى التأكيد على أولوية النظام ، لابد من التغلب على حالة الفوضى ، ومن ثم لابد أيضا من نبذ العنف ، لأنه يشكل السبب الرئيسي للفوضى . وبالتالي فإن التوافق الديني والفوضى الناجمة عن العنف إنخرطا معا في صراع كوني . ولا ينبغي للدين التعامل مع العنف من منطلق أن العنف جامع ولا بد من ترويضه ، بل من منطلق أن الدين بما ينطوي عليه من دلالات مطلقة ، لابد له دائما من التأكيد على أولوية معنى مواجهة الفوضى . كما أنه لنفس السبب أيضا ، يعنى الدين استعادة النظام والتأكيد على الحياة حتى لو برر القتل في حالات معينة ، مثلما يحدث عندما يقلب عمل بطولي أو ينطوي على تضحية ، ميزان القوة ليتحقق الفوز للصراع من أجل النظام .

وتعتبر الصور الدينية بمثابة آليات يتغلب فيها السلام والنظام على العنف والفوضى ، ومن ثم يدرك المرء أن العنف الذي يصوره الدين يمكن السيطرة عليه بطريقة ما - مثال ذلك ، الطريقة

١٧ - بهاجافاد جيتا ، الفصل الأول ، الفصيدة ٤٥ : لم يكن أبناء العم على نفس المستوى الأخلاقي تماما فقد كان أحدهما أكثر شروا من الآخر .

١٨ - المرجع السابق ، الفصل الثاني ، الفصيدتان ١٩ - ٣٤ .

١٩ - المرجع السابق لا حظ أرنست بيكر في كتاب «رفض الموت» و«الهروب من الشر» . إن الخيال الديني يفيد

في زيادة إحساس المرء بإمكانية الحياة وإنكار الموت . وعلى الرغم من أننى اتفق مع بيكر في رأيه بوجه عام ، فإنه يبدو لي أنه يمكن توظيف لغة التضحية والاستشهاد والحرب في تأكيد أولوية النظام على الفوضى بوجه عام وليس الموت بصفة خاصة كما يشير بيكر .

٢٠ - كرايتري «إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون» .

الطبيعة التي يتم بها تناول القربان المقدس وإنشاد التراتيل المؤثرة ، أما في الطقوس الدينية فيتحول العنف بطريقة رمزية . حيث يتناول المبتهل دماء الخمر القرباني ويصبح جزءا من نسيجه الحي ، ليضفى عليه حياة جديدة . ويحدث في الإنشاد نفس التحويل السلس عندما تستوعب الأذن الصور عقب سماعها ، ذلك أن اللاهوت المسيحي يوضح أن العنف في المسيح قد تم كبح جماحه . وأن المسيح مات ليتصر على الموت وأنه ضحى بدمائه حتى يكون على يديه خلاص أتباعه المؤمنين من عقاب شديد كذلك الذي تعرض له وعاناه .

ثمة ديانات أخرى تتناول العنف بنفس الطريقة إلى حد بعيد . ففي عقيدة السيخ على سبيل المثال ، نجد أن صورة السيخ ذي الحدين تعد مثلا على ترويض العنف . ونجد هذا الرمز الشائع على الميداليات ويفاخرون بتزيين المتاجر وبوابات الحدائق به . ويوضع أمام معابد السيخ حيث يعامل باحترام مثلما يعامل المسيحيون الصليب رمز الدمار والإنصار . وهناك صور أخرى للعنف في عقيدة السيخ تقوم بنفس وظيفة مثيلاتها في العقيدة المسيحية : فجراح شهداء السيخ الملطخة بالدماء تشبه جراح القديسين التي تنزف دما في التقويم الميلادي ، تذكر جماعة المؤمنين بأن إراقة دمايتهم تجعلهم لا يخشون بأسا . ويحرص كتاب وعلماء اللاهوت السيخ ، شأنهم في ذلك شأن نظرائهم من المسيحيين ، على تفسير ما تنطوي عليه هذه الرموز والقصص من معان تفسيرية مجازيا .

ويشيرون إلى الحرب الدائرة بعنف بين الإيمان والكفر داخل كل نفس . وبطريقة مماثلة إلى حد ما ، حول المفسرون في اليهودية والإسلام الصور الحربية في العقيدتين . فيرى مؤرخو التوراة أن أعمال الحرب بمثابة إنتقام من الله . وكذلك الحال بالنسبة للمؤرخين المسلمين ، بل إن بعض المتصوفة الإسلاميين يعتبرون الجهاد الحقيقي هو جهاد النفس .

وتلائم شعائر التضحية الدينية الإطار العام للخطاب الديني : إنها تشريعات الحرب الكونية . فالضحية القربانية على غرار العدو في المعركة الدينية ، غالبا ما تكون في غير محلها تماما ومن ثم فإنها ترمز إلى الفوضى . وعادة ما تكون الحيوانات المستخدمة في تقديم الأضاحي على سبيل المثال حيوانات اليفة في منطقة يكتنفها الغموض بين مملكتي الحيوان والإنسان . وإذا ما كانت الضحايا من البشر ، فغالبا ما يتمون أيضا لفئة مجهولة ، فالشباب الذين يقع عليهم إختيار جماعة حزب الله في لبنان للتضحية بهم كشهداء في عمليات قصف الأهداف الأمريكية أو الإسرائيلية ممن نخطو مرحلة الطفولة غير أنهم لم يتزوجوا بعد ، يتمون إلى الجماعة بيد أنهم لا يتحملون أية أعباء أسرية ، وهم أيتام ورعون ولكنهم ليسوا من رجال الدين (٢١) . أما ضحايا الساتى (وهي عادة دفن الأرملة مع زوجها المتوفى في الهند) فشواذ عن القاعدة لأنهن أرامل حرم من أزواجهن . وأحيانا ما تكون الضحية الإله ذاته أو ذاتها أو شخص ملهم من السماء مثل عيسى أو الحسين الذين يعتبر

٢١ - كرامر «التضحية وقل الأخوة في لبنان الشيعية» .

ثمة مثال آخر على التضحية بالبشر الذين يتمون إلى فئات غير معروفة أو غير مستقيمة : فقد يصل الأمر إلى أن يصبح العدو الأسير بمثابة فرد من أفراد الأسرة ويحظى بالحفاوة والتكريم ثم يعذب حتى الموت .

وجودهما في حد ذاته أمرا غير عادي ، إن توضيحتهما لم ترفعهما إلى مرتبة التقديس ولكن قداستهما التي لا تمت للبشر تقريبا هي التي جعلتهما مرشحين دون غيرهما للتضحية^(٢٢).

ومن ثم كانت صور التضحية ، كغيرها من رموز العنف في الديانات ، رموزا للعنف يتم احتواؤها ، أو وضعها في الوضع الصحيح على أقل تقدير من خلال إطار أشمل للنظام الذي تنبع اللغة الدينية . ولكنه إذا ما تغلبت الصور الدينية على العنف ، فلا بد للمرء من أن يطرح سؤالا واضحا وإن لم يكن يسيرا : لماذا وكيف يتسنى أحيانا لصور العنف الرمزية الإرتباط بأعمال عنف حقيقية ؟ وفي حين ينبغي لها عادة أن تحول دون ممارسة أعمال العنف عن طريق توجيه مطالب الغزو والسيطرة لتجد متفسا للتعبير في الشعائر الدينية بلا ضرر . ومع ذلك ، نذكر أن العكس أحيانا هو ما يحدث : حيث يتحول العنف الديني إلى حقيقة باللغة القسوة .

متى تصبح الحرب الكونية حقيقة واقعة

عندما كان بهندرانويل يحض أتباعه الشيخ المناضلين على العمل ، إختتم خطابه بصورة من صور النضال قائلا : « إنه نضال في سبيل عقيدتنا ، في سبيل أمة الشيخ ، في سبيل المضطهدين^(٢٣) » . وساد التوتر بين الإيمان والكفر على المستوى الشخصي ، أما على المستوى الكوني فكانت معركة بين الحقيقة والشر . وكثيرا ما اتم خطابه بالغموض فيما يتعلق بحقيقة العدو كان بهندرا نويل يقول لمستعبيه إن « أساليب حقيرة تمارس من أجل القضاء على الدين » وأنها نجى . « من كل صوب وفي أشكال عديدة »^(٢٤) . غير أنه لم يوضح هذه القوى ومن ورائها ولماذا ترغب في القضاء على الدين ولكنه أسهب فيما ينبغي أن يكون عليه الرد : الاستعداد للقتال والدفاع عن العقيدة إذا لزم الأمر ، حتى النهاية . وكان بهندرانويل يناشدتهم قائلا « أيها الشباب : بأيدٍ ممدودة أتوصل إليكم » وأخذ يذكرهم بأن القرار النهائي للحقيقة أو الشر متروك لهم^(٢٥) . ولما كانت الحرب الكونية قد نشبت ضد الفوضى ، فمن المفهوم أن يتسم الأعداء بالفوضى ، ويشكلون في الواقع رموز الفوضى ذاتها .

ولا يخلو خطاب العناصر النشطة الدينية الأخرى أيضا من هذا الربط بين الصراع الديني والصراع الكوني . يقول الخميني « الحياة عقيدة وصراع » ، مشيرا إلى أن فكرة القتال تعتبر أساسية للتواجد الإنساني وتقف على قدم المساواة مع الإلتزام الديني^(٢٦) . كتب بنى صدر الذي كان في وقت من الأوقات مساعدا للخميني في شيء من التفصيل عن فكرة الصراع في الإسلام

٢٢ - يتناول كتاب هرمان ميلفيل « بيلي يد » نفس الموضوع . وفي كتاب يضم مقالات حول القداسة والأخلاق ، دائما ما يتوصل المؤلفون إلى نتيجة مماثلة - مؤداهما أن عدم التكيف الاجتماعي يخلق مرشحين صالحين للقداسة . ويجب تصويرهم « بشدوى الحماسة في سمو » حتى يعتبر إستشهادهم وتضحياتهم كالقدسين .

٢٣ - بهندرانويل « محاضراتان » .

٢٤ - بهندرانويل « كلمة أمام مجمع الشيخ » .

٢٥ - بهندرانويل « محاضراتان » .

٢٦ - مجموع خطب الخميني (٦) .

موضحا كيف أنه برغم أن التوحيد في الإسلام يحول دون نشوب صراع بين العالم الدنيوي والروح لأنه لا يعترف بهذه الإزدواجية - فإنه يبيح الصراع ضد الإزدواجية ذاتها^(٢٧) . وعندما كان الخميني « بنى صدر » يتحدثان عن الصراع ضد الشر والظلم بعبارات غير واضحة ، كانا في وطنهما مع وعاظ من كل عقيدة دينية يتحدثون عن ضرورة الصراع ضد البهتان والكفر بمعنى أعم .

ويمكن سبب إختلاف لغة بنى صدر والخميني عن لغة كثير من وعاظ الإسلام وغيرهم ، في أنهما شاهدا الصراع ينشأ على المستوى الاجتماعي والسياسي . وعندما كان الخميني يتضرع إلى « ربه الكريم ليقه شر كل خائن شرير » ويسأله أن « يهلك الأعداء » كان يعنى خونة وأعداء بينهم^(٢٨) . وتضمنت قائمة القوى « الشيطانية » التي تبغى القضاء على الإسلام ، اليهود بل والغربيين الذين يفوقون اليهود إلى حد بعيد . وعندما أشار الخميني إلى الغربيين الأشرار ، لم يكن يعنى المسيحيين بصفة خاصة ، وإنما التجار والسياسيين وكل الزعماء الذين « لا يعتنقون عقيدة دينية » والذين يرون في الإسلام « العقبة الكبرى التي تعترض طريق طموحاتهم المادية ، والخطر الرئيسي الذي يهدد قوتهم السياسية^(٢٩) » . وكان الشاه قبل الثورة الإيرانية رفيقا لهذه القوى الشيطانية وأداة في يد المستعمرين^(٣٠) . وعلى غرار أعداء الشيخ ، غالبا ما كان يتسم وصف أعداء آية الله بعدم الوضوح .

أما الجانب المثير للإنتباه في خطب الخميني اللاذعة فيتمثل في أنها تعتبر أن النزعة الإستعمارية الأمريكية بمثابة خطر يهدد العقيدة الإسلامية والمصالح الاجتماعية والسياسية على حد سواء : ولا ترجع كافة المشاكل التي تواجهها إيران إلى خيانة المستعمرين الأجانب ، فحسب ، وإنما يعزو لها كافة المشاكل التي يواجهها المسلمون أينما كانوا^(٣١) . وفي مناسبة أخرى جمع القضايا السياسية والشخصية والدينية في حديثه بصفة عامة عن العدو الكوني - الذي يصفه الآن بالنزعة الاستعمارية الغربية وعن « المستقبل المظلم المخيف » الذي يتصوره عملاء النزعة الإستعمارية - لعنهم الله القدير - للإسلام وللشعب المسلم^(٣٢) .

ويرى أيضا المسيحيون الذين يساندون النضال الثوري للساندينستا في نيكاراجوا أن خصومهم أكثر من مجرد أعداء سياسيين : بل أعداء كونيون (وكثيرا ما يوصفون بطريقة غير مفهومة) . ويتصور الثوريون المسيحيون أن قتال خصم من هذا القبيل لا يعد صراعا سياسيا عاديا ، ولكنه ينطوي على أبعاد مقدسة . ويوضح أرنستو كاردينال أن النضال الثوري في نيكاراجوا « يختلف تماما عن حال الأطراف السياسية التي تسعى جميعها لتولي السلطة » فيما وصفه « بدولة طبيعية ومنظمة » . ويحث كاردينال عن تعبيرات مجازية في الكتاب المقدس وليوضح الأسباب التي من أجلها تختلف الثورة

٢٧ - بنى صدر « المبادئ والقواعد الأساسية للحكومة الإسلامية » .

٢٨ - مجموعة خطب الخميني (٣٠) .

٢٩ - الخميني ، الإسلام والثورة (٢٧ - ٢٨) .

٣٠ - مجموعة خطب الخميني (٢٤) .

٣١ - المرجع السابق (٣) .

٣٢ - المرجع السابق (٢٥) .

في نيكارجوا فقال : « نعم ، إننا نتحاز إلى جانب السامري الطيب ، ومضى يقول : إنه لا بد من التحيز في هذا المقام . إما أن تكون مع القتل أو مع القتل ولست أعتقد - من وجهة النظر الدينية - أن ثمة خيارا شرعيا آخر يمكننا الإقدام عليه » (٣٣) .

وفي سريلانكا ، تستمد تشبهات النضال المقدس من لاهوت البوذية . يقول أحد البهيوخوس (راهب بوذي) من المتشددين « إننا نعيش عصر الدوخا » (٣٤) (المعاناة) . وعندما فسر هذه النقطة أصبح واضحا أنه لا يعنى ببساطة أولى الحقائق الأربع المقدسة ، وهي أن الحياة كلها معاناة . ذلك أن مفهوم المعاناة - الدوخا - له مدلول اجتماعي محدود . تفكير البهيوخو (الراهب) . قال « إننا نعيش في عالم لا أخلاقي » واستخدم لفظا يمكن ترجمته أيضا إلى « بلا نظام » أو « بلا دين » . وتنطوي الفكرة على صراع بين النظام والفوضى وبين الإيمان والإلحاد ، وتسنى له من خلال استحضار تلك الصورة ، صياغة إهتماماته السياسية وإهتمامات غيره من العناصر البوذية النشطة ، في الفاظ مقدسة .

أما العناصر اليمينية النشطة في إسرائيل فقد لجأت أيضا إلى استخدام صور الحرب الكونية لتبرير ما تقوم به من أفعال . فتحدث كاهانا على سبيل المثال ، عن إنتقام الله من غير اليهود ، بدءا بإذلال فرعون في سفر الخروج من مصر بنحو ما يزيد على ٣٠٠٠ عام واستمرارا في الوقت الحاضر بإذلال غير اليهود مما أسفر عن قيام دولة إسرائيل (٣٥) . ويقول كاهانا « عندما يخوض اليهود غمار حرب ، فالله أكبر » (٣٦) . ورد أحد العناصر الإسرائيلية النشطة تم إعتقاله لاشتراكه في مؤامرة لنسف قبة الصخرة في القدس ، ردد كلمات كاهانا موضحا لي « أن الله يحارب دائما ضد أعدائه ، وأضاف أن العناصر النشطة من أمثاله هم « أدوات هذه الحرب » (٣٧) . وعلى الرغم من ميله إلى إلقاء اللوم على اليهود العلمانيين شأنهم في ذلك شأن المسلمين لتفاقم الصراع الكوني ، فإن هوية العدو - مثل العدو الكوني ذاته - أبعد ما تكون عن أي وصف أو تحديد يسير .

إجازة الدين لاستخدام العنف

من السهل على العناصر السياسية النشطة التي ترغب في إضفاء الشرعية المقدسة على القضايا الدنيوية إستغلال لغة الصراع الكوني في هذا الصدد . ويقدمون أحيانا على ذلك من أجل العلاقات العامة فحسب . وفي حالات أخرى يقدمون على ذلك من أجل هدف أهم بكثير يتمثل في الحصول على إجازة لاستخدام العنف . ذلك أن الدين لديه القدرة على منح الإجازة الأخلاقية

٣٣ - « كهنة الله وكهنة الشعب » : شهادات إيمانية من نيكارجوا ، ترجمة روبرت بار .
٣٤ - دارت الأحاديث الصحفية بيني وبين الراهب الميجل أودواوالا شاندانانا ثيرو في سريلانكا في الرابع والخامس من فبراير ١٩٨٨ باللغة الإنجليزية . ولعمري من التفاصيل الكاملة أنظر جيرجسمير « ما قاله الراهب » .

٣٥ - الخطاب الذي ألقاه الحاخام مائير كاهانا بمناسبة الإعلان عن قيام دولة يهودا المستقلة ، القدس ، ١٨ يناير ١٩٨٩ (من مذكرات دوتنها بهذه المناسبة) .
٣٦ - المرجع السابق .
٣٧ - حديث صحفي مع ليزنر .

لاستخدام العنف ، والعنف هو أقوى قوة يمكن أن يمتلكها أي كيان غير قانوني ، في حين يمكن للدين أن يكون أداة سياسية فعالة .

ونعتبر حالة السيخ مثالا هاما لإضفاء الشرعية الدينية . وهناك بعض من إهتمامات السيخ يعتبرها معظم الناس في الهند مطالب شرعية تماما - منها عدم كفاية التمثيل السياسي للسيخ وعدم المساواة في أسعار الحاصلات الزراعية . ولا تستلزم هذه الأمور إضافة عبء أخلاقي آخر للدين ليضفي عليها طابع الإحترام . وحقيقة الأمر أن الزعماء السياسيين ورجال الأعمال السيخ المعنيين في المقام الأول يمثل هذه القضايا نادرا ما كانوا يؤيدون بهندرانويل وأتباعه المتشددون في البداية على الأقل . حتى عندما انضموا فيما بعد إلى حملته ، ظلت علاقتهم به وبلغته الدينية المترنمة ، يشوبها التردد .

ومع ذلك ، كان هناك مطلب سياسي واحد ، لم يلق تأييدا واسعا منذ البداية ، وكان في أمس الحاجة إلى إضفاء كل الشرعية التي يمكن الحصول عليها ، بما في ذلك الشرعية المستمدة من الدين . ويتمثل في المطالبة بخالستان ، كدولة منفصلة للسيخ . ورغم اعتبار هذا الأمر في البداية بمثابة حل سياسي لرغبة السيخ في إقامة كيان منفصل ، فإنه سرعان ما تحول إلى حملة دينية عنيفة . وناشد الزعماء الانفصاليون مثل جاجيت سنغ شوهان ، بهندرانويل التأييد وشعروا بمساندته إلى حد بعيد عندما قال « طالما أعربت عما يجول في خاطري عن تأييدي لتجميع عالم السيخ برمته تحت راية واحدة » (٣٨) . وأعربوا عن إتهامهم عندما أعلن أيضا أنه سيقاقل من أجل تحقيق هوية منفصلة للسيخ « حتى لو إقتضى الأمر الإقدام على تضحيات » (٣٩) .

ورغم هذه الكلمات عن القتال ، فإن بهندرانويل لم يعلن صراحة عن تأييده لمسألة خالستان . وقال « إننا لا نؤيد مسألة خالستان ولنا ضدها » . وأضاف « إننا نرغب في الإقامة في الهند » . ولكننا سوف نقرر مسألة إقامة دولة منفصلة إذا لم يلق السيخ ما يعتبره مجرد إحترام . (٤٠) وأيا كانت تحفظاته إزاء مسألة خالستان ، فإن حديثه عن التضحية جعل خطابه مقنعا للإفصاليين . كما أسفر أيضا عن نتيجة أبعد أثرا تتمثل في تقديس المطالب السياسية : أي احتمال إجازة الدين الأخلاقية لاستخدام العنف .

وبرغم أن كافة الديانات تدعو في واقع الأمر إلى نبذ العنف ، فإن قدرتها على إجازة العنف تضفي عليها قوة سياسية . مثال ذلك أن عقيدة السيخ عادة ما تحبذ نبذ العنف وتحرم إزهاق أرواح البشر . (٤١) بل إن بهندرانويل إعتترف بأنه « من الكبار أن يحتفظ أحد ممن يعتقدون عقيدة السيخ بأسلحة ويقتل أي شخص » . غير أنه مضى بعد ذلك في تبرير أعمال العنف العرضية في ظروف

٣٨ - من مجموعة خطب بهندرانويل .

٣٩ - مقتطف من حديث بهندرانويل في كتاب بيتجرو « بحث عن مملكة لاهور الجديدة » .

٤٠ - بهندرانويل « كلمة أمام مجمع السيخ » .

٤١ - أنظر مهنترسنغ « غاندي والسيخ واللاعنف » حول أخلاقيات اللاعنف في عقيدة السيخ أنظر السيخ : دينهم ومعتقداتهم وممارساتهم « لأوين كول وبارا سنغ سامبهي : حول مواقف السيخ الأخلاقية بوجه عام أنظر آثار سنغ « أخلاقيات السيخ »

استثنائية وقال « أما أكبر الكبار فهي أن تمتلك السلاح ولا تسمى لتحقيق العدالة » (١٢) ، ويغنى معه في ذلك كثير من الزعماء الدينيين الآخرين سواء أكانوا مسيحيين أو مسلمين أو أمريكيين من السكان الوطنيين . إنهم يعتقدون أنه يمكن إلغاء تحريم القتل في ظروف غير عادية أي عندما تتعرض العدالة الاجتماعية أو الدينية للخطر . (١٣)

وغالبا ما يجد القتل مبررا له في « الحرب المشروعة » - وهي صراع يعتبر ملائما لأن الغاية تبرره وقد نفى وسيلة تحقيقه في واقع الأمر إلى تخفيف حدة العنف التي كانت سائدة قبل الصراع . كان شيشرون أول من أعلن عن نظرية الحرب المشروعة التي طورها أمبروز وأوجسطين إلى مبدأ مسيحي ثم أدخل عليها القديس توما الاكويني تحسينات فيما بعد . ويوجد ما يماثلها في الديانات اليهودية والإسلامية وغيرها من الديانات الأخرى العديدة أيضا . ويتكهن المسيحيون الذين يساندون نضال التحرير في أمريكا اللاتينية بأنه يمكن أن تكون هناك « ثورة مشروعة » ، « كالحرب المشروعة » تماما (١٤) .

ويطرح كاهانا مسألة مماثلة فيما يتعلق بحركته الخاصة لإقامة دولة دينية في إسرائيل والضفة الغربية . وتبيح الشريعة اليهودية طبقا لما ذكره ، نوعين من الحرب المشروعة : حرب واجبة وحرب جائزة . وتعد الحرب الواجبة لازمة للدفاع في حين تباح الحرب الجائزة عندما تبدو ناجمة عن حكمة . أما أمر تقرير الظروف المواتية لشن حرب مشروعة ، فمتروك للمجلس الأعلى اليهودي - السهديم - أو النبي (في حالة الحرب الجائزة) أو الدولة التلمودية ، (في حالة الحرب الواجبة) . ولا يوجد أي من هذه الكيانات الدينية في الوقت الحاضر . وفي حالة عدم وجود هذه السلطات يتولى أي مفسر رسمي للتلمود كالحاخام (١٥) تقرير توفر هذه الظروف المواتية . وقد كان كاهانا حاخاما ، وربما يكمن السبب وراء ذلك في أنه أصدر حكما على المبادئ الأخلاقية لما تقوم به حركته الخاصة من أعمال .

استنهض كاهانا شعب إسرائيل للمطالبة باسترداد الضفة الغربية في حرب مشروعة . وكان يرى أن الدفاع ليس السبب الديني الوحيد للحرب : فالكبرياء القومي يعد أيضا سببا شرعيا لنشوب الحرب (١٦) . وكان يذكر اليهود بأن حقهم في المطالبة بالضفة الغربية يعود إلى رؤية من ألفي عام عندما عاد اليهود « فارين من الخوف وتخزي النفي » . « الآن سألهم » وماذا عن كبريائنا

٤٢ - بهندراويل « محاضرات » .

٤٣ - أنظر مارك جيرجنساير « اللاعن »

ثمة مقتطفات مختارة بدقة من تصريحات اللاهوتيين المسيحيين تدور حول التبرير الأخلاقي للحرب في طبعة لبرت مارين « الحرب والضمير المسيحي »

وحول تطور مبدأ الحرب المشروعة في المسيحية ونظائره العلمانية أنظر جيمس تيرنر جونسون « الأيديولوجية ،

مقتل وحدود الحرب » .

٤٤ - روبرت مكافي براون « الدين والعنف » .

٤٥ - حديث صحفي مع كاهانا

٤٦ - خطاب ألقاه كاهانا بمناسبة إعلان قيام دولة يهودا المستقلة في القدس في ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . وثمة ملخص لمناقشة جوش أيمونيم حول ملازمة استخدام العنف في لوسنيك « من أجل الأرض والرب » .

القوى (١٧) ، وأشار إلى أن اليهود يخشون الذهاب إلى يهودا والسامرة (الضفة الغربية) . وحرضهم على القتال حفاظا على احترامهم لذاتهم وكبريائهم .

كما برر كاهانا أعمال العنف باعتبارها تعبيرا عن الحرب الدائرة فعلا ولكن قلما ترى رأي العين - المعركة من أجل تثبيت الدولة اليهودية ، التي يتمثل أعداؤها في العرب واليهود العلمانيين على حد سواء . وأوضح كاهانا أن « أي يهودي قتل إشتراك في قتله إثنان ، العربي الذي قتله والحكومة التي سمحت بأن يحدث ذلك » (١٨) . ولم يجز هذا المنطق لكاهانا استخدام القوة ضد العرب فحسب ، بل ضد شعبه أيضا .

ولا تعتبر أرواح الأفراد المستهدفين للهجوم في استخدام العنف ضد الإعداء الكونيين ذات أهمية . قال أحد الزعماء اليهود موضحا : « إننا نؤمن بالعدالة الجماعية » (١٩) . وكان يعني بذلك أن أي شخص يتسبب لجماعة معادية يحق عليه أن يصبح هدفا لهجوم عنيف حتى لو كان ضحية بريئة . ففي الحرب الكونية لا يوجد أبرياء بلا جريئة ، الكل جنود بقدر الإمكان . « فالحرب هي الحرب » كما يقول كاهانا (٢٠) . ويتمثل أحد أهداف استخدام العنف ضد المدنيين العرب في « ترويعهم » حتى لا يعتقدون أن يوسعهم العيش في إسرائيل في أمان أو بطريقة طبيعية (٢١) .

ويتلذذ بعض خصوم كاهانا العرب بنفس الحجة تماما في تبرير نضالهم ضد الإسرائيليين . فقد أعلن الزعيم الفلسطيني الشيخ ياسين في دفاعه عن الانتفاضة ، إنها أمر ضروري حتى يدرك الإسرائيليون أنه لا هودة في الموقف الفلسطيني وأنه لا ينبغي التعامل معه كأمر عادي . وأوضح الشيخ « أن ثمة حربا دائمة » الأمر الذي يعني أن الانتفاضة ليست سوى تعبير عن نضال مستمر أوسع نطاقا (٢٢) .

برر الشيخ ياسين استخدام شعبه للعنف من خلال إجازة الإسلام لاستخدام العنف في حالة الدفاع عن النفس . ومع ذلك ، فقد توسع في الفكرة العامة لتشمل الدفاع عن كرامة المرء وكبريائه إلى جانب الدفاع عن النفس البشرية (٢٣) . وأوضح أحد زملاء الشيخ ياسين وهو الشيخ عودة أن الانتفاضة الإسلامية تختلف عن الانتفاضة التي شنها المؤيدون العلمانيون لمنظمة التحرير الفلسطينية في أن النضال الإسلامي نضال أخلاقي بالإضافة إلى كونه نضالا سياسيا ناجما عن التزام ديني . كما يشكل جانبا من رفع الظلم في العقيدة الإسلامية (٢٤) . وأعلن الشيخ أن الانتفاضة « إشارة من الله » بمعنى أن « الناس في حاجة إلى الإسلام ليلتفتوا حوله » (٢٥) .

٤٧ - خطاب كاهانا

٤٨ - المرجع السابق

٤٩ - حديث صحفي مع ليرنر

٥٠ - حديث صحفي مع كاهانا في ميجوي وسيمونوت « آيات الله الإسرائيليون »

٥١ - المرجع السابق (٥٠)

٥٢ - حديث صحفي مع ياسين

٥٣ - حديث صحفي مع ياسين

٥٤ - لقاء مع عودة في « الاسلام وفلسطين »

٥٥ - المرجع السابق

وتوصف الانتفاضة أحيانا (وليس دائما) بالحرب المقدسة. ولا يعتبر مفهوم الجهاد رغم ما ينطوي عليه من أهمية، مسألة أساسية في اعتقاد كل القوميين الإسلاميين. وبعد الدفاع عن العقيدة بما في ذلك التعاليم الدينية للعقيدة - أساسا كافيا للعمل السياسي.

ويتبنى لمعظم القوميين الدينين إيجاد مبرر للعنف كامن في معتقداتهم الدينية ثم يطبقونه على مواقفهم الثورية الخاصة. وقد وجدت العناصر البوذية النشطة نفسها في موقف لا تحسد عليه في هذا الصدد ذلك أن الديانة البوذية تحرم استخدام أي شكل من أشكال العنف، بما فيها قتل الحيوانات. وقد يحسب المرء أن الالتزام المذهبي بالأهimsا (المذهب البوذي القائل بالإمتناع عن إيذاء أي كائن حي) من شأنه أن يحول دون تقبل الرهبان وجمهور المؤمنين في المجتمعات البوذية لفكرة تبرير استخدام العنف أو الموافقة عليه أخلاقيا باعتباره من أعمال الحرب المقدسة.

ومع ذلك، فإن بعض الرهبان في سريلانكا برروا استخدام العناصر النشطة السنيالية للعنف تبريرا دينيا. وصارحنى بعض الرهبان بأنهم إشتروا بالفعل في القيام بأعمال عنف لأنه لم يكن ثمة سبيل لتدارك العنف في زمن الدوخا^(٥٧). (المعاناة). وقالوا لي إن العنف يولد العنف بطبيعة الحال في تلك الأزمنة، فالسياسيون الذين يستخدمون العنف ويعتبرون بمثابة أعداء للدين وعليهم تدور الدوائر كنوع من إنتقام «الكرما»^(٥٨). (العقبة الأخلاقية الكاملة لأعمال المرء). في تلك الأزمنة دائما ما تتم الإطاحة بالحكام الأشرار. وأضاف أحد الرهبان قائلا: «إننا نؤمن بشرعية الكرما، فأولئك الذين يحكمون بالسيف يموتون بالسيف»^(٥٩).

ويؤكد مقتل رئيس وزراء سريلانكا على يد راهب بوذي في عام ١٩٥٩ خطورة تورط الرهبان وإلى أي مدى، شأنهم في ذلك شأن نظرائهم من رجال الدين في أية عقيدة دينية أخرى، يتسنى لهم تبرير استخدام العنف على أسس أخلاقية أو بالأحرى أكثر من أخلاقية^(٦٠). وعلى غرار مرتكبي أعمال العنف في عقيدة السيخ، إعتبر المتشددون في الإسلام والمسيحية والبوذية أهدافهم السياسية بمثابة أعداء للدين ومن ثم أباحوا قتلهم. ووجد أولئك الذين يرغبون في إضفاء شرعية أخلاقية تجيز لهم استخدام العنف غير أنهم يفتقرون إلى سلطة معترف بها رسميا، ضالتهم في العثور على مصدر أعلى: أي المثل الأخلاقية العليا التي يتيحها الدين. وأصبح في استطاعتهم،

٥٦ - حديث صحفي مع شتافي ١١ يناير ١٩٨٩.

٥٧ - أحاديث صحفية في سريلانكا في يناير ١٩٨٨.

٥٨ - أحاديث صحفية في سريلانكا في يناير ١٩٨٨.

٥٩ - أحاديث صحفية في سريلانكا في يناير ١٩٨٨.

٦٠ - أطلق أحد الرهبان ويدعى تالدوى سوماراما نيرو النار على بندرانايكة رئيسة الوزراء عندما توجه إلى منزلها مع

مجموعة من ملتصقي المطالب في ٢٥ سبتمبر عام ١٩٥٩. وقررت المحكمة إن الراهب عضو في مؤامرة أكبر دبرها أقوى الرهبان نفوذا على الصعيد السياسي في ذلك الوقت ويدعى ماييتجاما بودهازاكيا نيرو وأطلق عليه سميت لقب راسبوتين سياسات سريلانكا.

دونالد بوجين سميت «الرهبان السياسيون وإصلاح وضع الرهبان».

عن طريق رفع الصراع الزائل إلى مرتبة الصراع الكوني، التغلب على المحاذير الأخلاقية العادية التي تحكم عملية القتل. وإذا ما كان صراعهم جزءا من معركة روحية هائلة فلا يخضع لقواعد الأخلاق العادية وإنما لقواعد الحرب.

تحويل السلطة لأناس مغمورين

تستحوى السلطة التي يخولها العنف الديني بصفة خاصة أولئك الذين لم يسبق لهم تولي السلطة. وتعتبر الثورة الإيرانية مثالا واضحا على صدق ذلك. ويحمل الطابع الديني الخاص بالنظام الحاكم لآية الله في طياته ثورة إجتماعية حقيقية، لها تأثير على كافة مستويات المجتمع الإيراني^(٦١). وبجانبنا الصواب إذا ما إعتقدنا أن الثورة الإيرانية تعنى ببساطة العودة إلى الدرب السلفي من الحكم الإسلامي، فالحكم الإسلامي التقليدي كان غالبا ملكيا: حكم الخليفة، أو الملك، أي شخص يتولى السلطة غيرهما. أما الحكم الثوري في إيران فلديه برلمان وكل متطلبات الديمقراطية الغربية. والأكثر من ذلك، الإشتراك الفعلي لمئات من الملاي الأقل مرتبة في سائر أرجاء البلاد. ولم يكن قد سبق لهذه النوعيات من رجال الدين تولي السلطة على الإطلاق - لاني إيران ولا في غيرها من أنظمة الحكم الإسلامية في العالم.

ويصدق ذلك - إلى حد بعيد - على كثير من الحركات القومية الدينية الأخرى، بما فيها تلك التي حصلت على تأييد الأغلبية الساحقة في إنتخابات الجزائر في عامي ١٩٩١ - ١٩٩٢. فقد أدت الظروف الإقتصادية في الجزائر إلى تزايد المعارضة الإسلامية لحزب الجبهة الوطنية العلماني من جراء ٢٠٪ نسبة التضخم و ٢٥٪ نسبة البطالة، وبأس الشباب - ٧٠٪ من عدد السكان تقل أعمارهم عن ٢٥ عاما - من الزواج أو الحصول على شقة أو وظيفة^(٦٢). وفي سريلانكا نجم موقف مماثل في الشعور بالإحباط خاصة في المناطق الريفية. حيث النفور من الطبقة المتوسطة ذات الشراء النسي في المدينة متفصلا له في الخلافات الدينية: فرفض القرويون الطبقة المتوسطة «البوذية المعترضة» التي تبتعد عن أشكال البوذية التقليدية والعامية وتردد في قبول زعامة نظم الأديرة - وتتجمع حول النساك^(٦٣). كما أنهم شكلوا أيضا القاعدة الجماهيرية المؤيدة للإشتراك القومي السنيالي في حزب ال JVP الثوري (حزب جانانا فيموكتي بيزامونا) (جبهة تحرير الشعب).

وتعتبر ظاهرة تولي جماعات غير معروفة مقاليد الحكم عن طريق القومية الدينية العنيفة، سمة مميزة أيضا لثورة السيخ في ولاية البنجاب. فقد كان لدعوة بهندرانويل إلى حمل السلاح للدفاع عن العقيدة صدى خاصا عند أولئك الذين يريدون بشدة الإرتباط بجامعة جوهرية داخل عقيدة السيخ: وهم من السيخ غير المعروفين على الصعيد الإجتماعي للطائفة، ومن بينهم سيخ من

٦١ - اللجنة الإجتماعية للثورة الإيرانية أنظر روين وايت «الغضب المقدس: حق الإسلام المنشود».

٦٢ - كيم ميرفى «الحزب الإسلامي يحصل على السلطة في الجزائر».

٦٣ - جوميريش، رنشارد وجانانت أوسبكري «تحول البوذية».

الطبقات الأدنى ومن يقيمون في الخارج . وينحدر بعض أتباع بهندرانويل الأشد تعصبا ، ومن بينهم بينت سنغ ، قاتل أنديرا غاندى ، من طبقات المنبوذين (بينت سنغ من طبقة منظمى الشوارع) كما يرد قدر كبير من المال والتأييد للمتشددين في البنجاب من السيخ الذين يقيمون في أماكن نائية مثل لندن وهيوستن ولوس انجيلوس .

اكتسب هؤلاء السيخ من ارتباطهم العاطفى الوثيق بهندرانويل شعور بالانتماء . ويشعر المفتربون من طائفة السيخ في إنجلترا وكندا والولايات المتحدة بصفة خاصة بحساسية لرسالة القائلة بأنه لا بد للسيخ أن يكونوا أقوياء ومتحدين ومدافعين عن عقيدتهم . ومع ذلك ، فإن كثيرا من مؤيدي بهندرانويل في البنجاب يحققون فائدة مادية أكبر من جراء الانضمام إلى قضيتهم : حيث ينسئ ، من الناحية السياسية ، للشباب القروى النشط والعناصر الدينية الفعالة ، الحصول على قدر من التأييد الشعبى . ويعنى ذلك أن بهندرانويل يقوم بما يشبه ثورة سياسية ، وأن جمهوره لا يختلف عن جمهور الثورة الإسلامية في إيران . ويقدر ما اعتبرت رسالة بهندرانويل بمثابة موافقة على عمليات القتل التى قام بها بعض هؤلاء الشباب الأصوليين ، فإن وسيلة العنف الدينى منحت قوة لمن لم تكن لديهم قوة تذكر من قبل . وفى البنجاب لم يشجع الزعماء الرسميون العنف ولكنها زعامة أقل مستوى وأصغر سنا - جماعة غير معروفة خول لها استخدام العنف وسلطات بغير حساب . وكان متوسط أعمار المتطرفين السيخ الذين لقوا مصرعهم على أيدي رجال الشرطة منخفضا تماما . وكانت أكبر مجموعة من شباب في العشرينات ، معظمهم من أبناء صغار الفلاحين لم يتأولوا إلا حظا قليلا من التعليم (٦١)

والجدير بالملاحظة أن كوادر السيخ العنيفة تتكون من الذكور . ويوجد هذا التحيز لجنس الرجال في كثير من الحركات النشطة الأخرى أيضا ، بما فيها جماعات القوميين الهندوس والقوميين السنهالين الريفيين والحركات الإسلامية في مصر وفلسطين والجزائر وغيرها (٦٢) . وكثيرا ما تشير العناصر النشطة إلى ضرورة احتشام النساء واحترامهن ، وأن يقرن في بيوتهن . حدث في عام ١٩٩١ - ١٩٩٢ خلال الإنتفاضة الإسلامية في الجزائر أن صرح على بلحاج أحد زعماء الجبهة الإسلامية واجب المرأة الأساسى يكمن في « حمل مسلمين صالحين » وانتقد الشيخ عبد القادر مغنى ، وهو زعيم آخر في الجبهة الإسلامية ، عمل المرأة وشغلها للوظائف دون الرجال ، وقال ان النساء « يتفقن مرتباتهن على أدوات التجميل والملابس لذا ينبغي لهن العودة إلى بيوتهن » (٦٣) . وردت إحدى سيدات الأعمال في الجزائر بأنها تخشى إذا ما نجحت الجبهة الإسلامية في السيطرة على مقاليد الأمور ، أن يكون ذلك إيذانا ببدء زمن « حكم المتعصبين » إنهم جميعا متعصبون من الذكور . وأضافت قائلة : « صدقنى إننا نشعر بالقلق » (٦٤)

٦٤ - يستند هذا التحليل إلى عشرين نميا نشرت في « ويرلدسيخ نيوز » خلال عام ١٩٨٨ . وأقدم شكرى وتقديرى لساعلة جورندر سنغ لتجميع هذه المعلومات .

٦٥ - لدراسة مقارنة لهذه المسألة أنظر المقالات في هولى « الأصولية والجنس البشرى » .

٦٦ - نقلا عن كيم ميرفى « الانتخابات الجزائرية تختير قوة الإسلام الراديكالى » .

٦٧ - لم ترد في المرجع السابق .

وفي الهند ، يخاطب بهندرانويل الجموع المحتشدة كما لو كان الرجال (وخاصة الشباب) وحدهم الذين ينصتون ، ويحثهم على إطلاق لحاهم حتى تنمو على غرار لحى السيخ الطويلة ، ويصف تخاذلهم في مواجهة معارضة الحكومة لهم « بالعجز » . ويشعر المرء من رغبة بهندرانويل الشديدة وغيره من العناصر الدينية النشطة ، في إسترداد الرجولة برغبة عارمة معقدة غير طبيعية حسب سياسة فى آن واحد (٦٨) . إن هامشية هؤلاء الأشخاص فى العالم الحديث تجعلهم يعانون نوعا من الإحباط الجنى . وهو أمر يمكن إعتباره فى محله تقريبا لو لم يصبح شديد الخطورة .

ربما وجد هؤلاء الرجال قوتهم قد تقلصت فى المجتمع الحديث ومن ثم إنساقوا وراء الكوادر المتشددة . يستخدمون القوة من العنف ، فالقوة المستمدة من الرشاش قوة مباشرة ، وقد يكون البعد السيكولوجى غير المباشر لهذه القوة أكثر فعالية . وكما يرى فرانتز فانون فى سياق حرب الإستقلال الجزائرية منذ عدة أعوام ، أنه حتى القليل من إستعراض العنف يمكن أن تكون له قوة رمزية هائلة تجعل الجماهير على وعى بإمكانياتها (٦٩) . ويعنى هذا أنه فى البنجاب وسريلانكا وغيرهما فى سائر أرجاء العالم ، ثمة مظاهر ثورة إجتماعية ينطوى عليها العنف الذى يبدو لأول وهلة أن دوافعه دينية فقط .

ويمكن للمرء أن يجادل فيما إذا كان بهندرانويل قد نجح فى جعل جماهير البنجاب تدرك إمكانياتها ، غير أنه من المؤكد أن أعمال العنف التى يقوم عليها المتشددون من بينهم جعلت الجماهير أكثر إدراكا مما كانت عليه لقوة المتشددين وأصبح المتشددون يعاملون كما لو كانت لديهم سلطة تنافس سلطة رجال الشرطة وغيرهم من المسؤولين بالحكومة . وتكمن إحدى مشكلات البنجاب فى أن القرويين فيما يطلق عليه مناطق إرهابية حول باتالا وتاران تاراجن يحجمون عن إبلاغ المسؤولين بالأنشطة الإرهابية . فقد بلغ الأمر بالشباب المتطرف إلى تشكيل محاكم ومكاتب حكومية خاصة .

اكتسب هؤلاء المتطرفون الدينيون الصغار من جراء خطورتهم بعضا من سوء السمعة ، وتسئ لهم من خلال التستر وراء الستار الأخلاقى للدين ، إضفاء الشرعية على أعمالهم . ولما كان الدين يجيز لهم القيام بهذه الأنشطة ، فلم تكن مجرد أعمال إرهابية عشوائية وإنما أعمال سياسية هامة : فأقدموا على إنتهاك تحريم الدولة لعقوبة القتل . وعندما أصبح حق القتل بأيدي مرتكبي أعمال العنف الدينى ، طالبوا فى جرأة بالسلطة نيابة عن أولئك الذين كانوا عاجزين من قبل ولا يبالى بهم من يتولون السلطة .

لاغربة إذن - ولهذه الأسباب - فى أن يلازم العنف كثيرا من الحركات الراديكالية للقومية الدينية . أما ما يشير الدهشة فهو عدد الحركات التى لم تتحول فى إتجاه العنف - حتى تلك التى تعتبر ملتزمة بمثلها العليا وثوروية فى أهدافها شأنها فى ذلك شأن الحركات العنيفة . وعلى الرغم من

٦٨ - تشير الإنتماءات القوية للرفاق الذكور فى هذه الجماعات المتشددة فى بعض الحالات إلى عنصر شذوذ جنسى . ففى الهند يتجمع بعض الشباب من الذكور فى كادرات السيخ المتشددة ، أزواجاً ويرتبطون كأخوة

بالدم فى إحتفال شبه دينى .

٦٩ - فرانتز فانون « بؤساء العالم » .

أن القوانين الذين على اختلاف مذاهبهم يرون، من أن الحق لا يملك من الطور أو من المبدأ، بل هو
طبيعي، عالم، والدول الدينية الحقة التي تعهدت بتطبيقها، فلا تعدد لها من قبلهم في عالم
الإحسان، الديمقراطية وحقوق الإنسان التي أصبحت الإمكانات الموهبة لهم من قبلهم، بل هي

الفصل السابع

الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة الدينية الحديثة

بما كان الاتجاه إلى استخدام العنف هو الأمر الذي يزعج لعالم الحديث شكل مشد إلى حد بعيد لإزاء الحركات الثورية الدينية، بيد أنه على المنق البعيد، فلا العراقيين يهربون عن أنفسهم أبدا إزاء القيود التي قد تفرض على الحرية في الدولة الدينية. وسهل على العرب تقريبا لفهم المعوقات المطلوبة لإقامة دولة دينية من العصر الحديث أو يختص إلى أن مثل هذا الكلام لم يعد صالحا للعصر الحديث. وأنه سوف يصبح عضليا نسبيا ولا يحتمل التسرع. وبما يبدو للأسف أن الآراء التي تواترت حول العبة في جمهورية إيران الإسلامية لم تعد كثيرا من الإطاعات، وإنما كانت إيران أول دولة دينية تمنح لها قناعة في هذا الحيل. بأنها تصلح مثلا لما يرميه القوميين الشيعة في أي مكان آخر. ومع ذلك، بين حسن الخط، ألا يرى جميع القوميين الشيعة في إيران نموذجاً مثالياً يحنى - فالشيخ ياسر في الشطر والفتوى توراتاً هيقيداً في طاجيكستان على سبيل المثال، وأما بقية موقف العرب، بين هذا المظهر كثيرا ما تسم الحلة الإيرانية بالمغلاة. ومع ذلك، فلا تزال صورة القوميين الشيعة بعيدة كل البعد عن العصر الحديث.

سارع العديد من المحللين في الهند على سبيل المثال، من يرون بفرع تزايد القيمة الدينية شكل ملحوظ في تلك السنة من عام ١٩٩١. بطرح عدد من الملاحظات بخصوصياتها الحقل الذاتي حول المسجد في أوديسا، بها من أسفهم لعجز السياسة الهندية عن الشد حتى من إنقاذ المباني. وأعلن معبر المصالحات ساريلي جوبل أن سمعة الهند فاتها كقوة حديثة تهتم بالخطر. كما أعلن من أنه أصبح لدولة من كافة المحافظات الدينية، وهو حصة أصحية للحضارة وسمة مميزة للدين الحديث في أي مكان. وأنه العظماء من هذا القبيل، وبعدها من ما يفتك في مجتمع (يقول بالمسيرة وينطق للممثل).

هل هو على صواب في إدراكاته؟ لنطرح جدياً في الوقت الحالي التساؤل حول ما إذا كان يمكن اعتبار أنه دولة دينية حديثة دينية حديثة وأنها مسألة ما إذا كان القوميين الشيعة لديهم نزعة إلى المكتسبة، بعدد من حقوق الإنسان. مع تذكرو من قبل في هذا الكتاب عن السير التليويجية نظام، يختص العرب إلى أن الحركات ذات البنية الدينية القوية تميل بالتفعل إلى القبلية العنصرية

والإنضباط الداخلي. وبالتالي، غالباً ما تكون مستبدة. وحدث أن أكد أحد الزعماء المسلمين رأيه في أن مكان المرأة هو البيت بقوله «لست أنا الذي أطالب بذلك، ولكنه الله»^(٢).

وغالباً ما تعنى الرؤية الدينية القوية إختيار شخصية واحدة تمثل السلطة للحركة برمتها. ففي الهند على سبيل المثال، أعلنت الحركة القومية الهندية RSS عن عدم تقديم فروض الطاعة «لقيادتها الحكيمة الفعالة» فحسب، بل يتعين تبجيلها أيضاً تماماً كما يبجل الجورو (المعلم الروحي) في العقيدة الهندوسية بل قد يصل الأمر إلى تأليهه^(٣)، أما في إيران، فيعتقد البعض أن الخوميني قاد بلاده بمدد من السماء. وأصبح الخوميني بالنسبة للحركات الدينية الثورية الأخرى في سائر أرجاء العالم موضع إعجاب حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يوافقون على أيديولوجيته ورؤيته الدينية. حتى إن الشيخ ياسين الذي يعتبر الثورة الإيرانية بمثابة «تجربة منيت بالفشل»، أعرب عن إعجابه بالهوميني^(٤). أما في المعسكر المقابل في إسرائيل اعترف أيضاً كاهانا بإعجابه بالزعيم الإيراني وحذاً حذو الخوميني في قيادة حركته الخاصة بطريقة إستبدادية، دون مزاحم في واقع الأمر^(٥). وأكبرت العناصر الدينية النشطة من مصر إلى أندونيسيا، في الأسلوب الخوميني، النظام واليقين الذي أسفر عن رؤية دينية واضحة وسلطة لا منازع لها.

وعلى الرغم من إتجاه الحركات الدينية إلى النزعة الإستبدادية فإن نفس الشيء يصدق على الدول القومية العلمانية التي على غرار الدين تعتق أيديولوجيات النظام وتتعهد بالحفاظ على عادات المجتمع. وقد أسفر النظام الفاشستي للقومية العلمانية في بعض الحالات عن ديكتاتوريات عنيفة شأنها في ذلك شأن القومية الدينية، ويعتبر ستالين في الإتحاد السوفيتي أحد الأمثلة على ذلك، وكذلك هتلر في ألمانيا (إذا ما اعتبرنا الاشتراكية القومية قومية علمانية). ومع ذلك، فإنه في معظم الدول القومية العلمانية تم نقل السلطة المركزية القوية من زعماء منفردين بالحكم إلى نظام حاكم يشتمل على برلمان منتخب يضم ممثلين للشعب وسلطة قضائية مستقلة. ويشير معظم القوميين العلمانيين إلى هذا النظام عندما يتحدثون عن الديمقراطية ويبقى السؤال بعدئذ حول ما إذا كان يمكن للقومية الدينية إنتهاج نظام ديمقراطي.

التيوقراطية • أم الديمقراطية؟

تشير خطاب العديد من القوميين الدينيين إلى تحمسهم بشكل ملحوظ للديمقراطية. بل إن تلك العناصر النشطة التي غالباً ما تعترض على الدولة العلمانية تؤكد على أهمية توفر الروح الديمقراطية في السياسات. فالشيخ ياسين، على سبيل المثال، صرح لي بأن «الإسلام يؤمن بالديمقراطية»^(٦). وقال أحد نظرائه من البوذيين في سريلانكا إن البوذية أيضاً «تعتبر ديمقراطية بطبيعتها»^(٧). وقال لي أحد أعضاء الإخوان المسلمين في مصر «إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد لإقامة دولة إسلامية»^(٨). وأعلن أحد زعماء حركة جوش إيمونيم في إسرائيل «إننا بحاجة إلى الديمقراطية حتى في مجتمع ديني»^(٩). وتراود القوميين الدينيين في آسيا الوسطى هذه الرغبة في تحقيق الديمقراطية في دولة دينية.

ويعتبر بعض من هذا الحماس مفيداً في حد ذاته. فإذا كانت الديمقراطية تعنى ببساطة حكم الأغلبية، فإنها تعنى بالتالي السماح للشعب بالحصول على ما يريد، فإذا ما أراد الشعب مجتمعا دينيا وليس علمانيا، فليكن له ما أراد. وحدث أن أوضح لي أحد النشطاء الإسلاميين أنه «بما أن ٨٠٪ من سكان مصر من المسلمين، فإنه يجب أن تكون مصر دولة إسلامية»^(١٠). وهو نفس أسلوب التفكير المتبع في سريلانكا وفي البنجاب، حيث يعتقد النشطاء السنهاليون والشيخ على التوالي أن الديمقراطية تفضي الشرعية على حكم المعسكر الذي يحظى بتأييد الأغلبية. وفي هذه الحالات، فإن الديمقراطية تعنى ببساطة «إرادة الأغلبية».

ويمكن لزعميم نافذ البصيرة أن يبين إرادة الأغلبية دون تجشم عناء الخوض في تفاصيل الانتخابات والبرلمانات. ومع ذلك، فإن هذا الموقف لا يتكرر كثيراً، ذلك أنه حتى النشطاء الدينيون الذين يفسرون الديمقراطية بحكم الأغلبية فقط يؤكدون أن السيطرة على مقاليد الأمور لا ينبغي أن تحدث على هذا النحو. ويرى الشيخ ياسين «إن قرار إقامة دولة إسلامية ينبغي أن يتم إتخاذه عن طريق التصويت الديمقراطي»^(١١).

★ الحكم الديني

- ٦ - حديث صحفي مع ياسين.
- ٧ - حديث صحفي مع أودوا والا شاندا نندا ثيرو في ٢ فبراير ١٩٨٨.
- ٨ - حديث صحفي مع العريان.
- ٩ - حديث صحفي مع ليفنجر.
- ١٠ - حديث صحفي مع شتا في ١٠ يناير ١٩٨٩.
- ١١ - حديث صحفي مع ياسين.

- ٢ - نقلاً عن كيم ميرفي «الانتخابات الجزائرية تختبر قوة الاسلام الراديكالي».
- ٣ - دينا نات مبشرا «الأسطورة والحقيقة».
- انظر أيضاً إيميري «مهمة راشتر ياسوا ياما سيفاك سنغ».
- ٤ - حديث صحفي مع ياسين.
- ٥ - نقلاً عن ميرجوي وسيمونوت «آيات الله الاسرائيليون».

ومع ذلك ، فإن إرادة الشعب في نهاية الأمر ، لا تهم في التصور الديني وإنما المهم هو إرادة الله . وكثيرا ما يقرر القوميون الدينيون لهذا السبب أن الزعامة الصالحة تتضمن القدرة على إدراك ما هو صالح وصادق في موقف معين . غير أنه مثلما يقول الحاخام كاهانا « إننا لا ندلي بأصواتنا على الحقيقة » (١٢) . ويتفق معظم القوميين الدينيين على اعتبار إدراك الحقيقة أمرا لا علاقة له على الإطلاق بالعملية الديمقراطية (١٣) . ومن ثم ، فإن الطريقة الطبيعية لانتهاج السياسات في الدول الديمقراطية - من خلال التصويت والتبادل السياسي وتفاعل جماعات المصالح المتنافسة - لا علاقة لها بالموضوع وربما تتعارض مع الأخلاقيات العليا . وحدث عند نقطة هامة في حديثي مع أحد الرهبان البوذيين في سريلانكا أن ضرب لي مثلا عن عدم أخلاقية الحكومة العلمانية من حيث إتجاهها للقيام بدور الوساطة لصالح الأحزاب المتعارضة . ومع ذلك ، فإن هذا على وجه التحديد ما ينبغي للسياسات الديمقراطية في الولايات المتحدة وغيرها في دول الغرب القيام به : أي توزيع ثراء الدولة على نطاق واسع بقدر الإمكان وتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ولكنها ليست إنطباعا أخلاقيا بالقدر الكافي من وجهة نظر الراهب البوذي . إنه يريد أن تتبنى الحكومة رؤية أشمل للنظام الأخلاقي والتمسك بالفضيحة (١٤) .

ويحاكي موقف الراهب البوذي من الديمقراطية والحقيقة إلى حد بعيد ، موقف أفلاطون في أشهر كتبه « الجمهورية » . فقد وصف أفلاطون في كتابه الديمقراطية بأنها « شكل جذاب من أشكال الحكم ، ملئ بالتشوق والفضول ، يقضي بطبيعة الحال إلى الحكم الاستبدادي » (١٥) . وكان أفلاطون يخشى من أنه إذا تسنى للناس إتخاذ قرارات جماعية ، فإنهم ببساطة سيقروون مصالحهم الخاصة ، مما يسفر عن انتهاج سياسات لا توفر سوى أدنى مستوى مشترك لما يطمح إليه الأفراد ويرغبون فيه لتحقيق الأمن الشخصي . وقرر أفلاطون أن الأمر بحاجة إلى زعامة يمكنها الإرتفاع فوق المصلحة الذاتية وتوفير لها رؤية شاملة للجميع . ونشج عن هذا القرار فكرة الملك الفيلسوف : أي أن تكون الزعامة في أيدي شخص له دراية بفن التبصر السياسي .

وجاءت النظرية الديمقراطية التي قدمها لوك وغيره من مفكرى القرن الثامن عشر لترد على اعتراضات أفلاطون على الديمقراطية من ناحيتين . أولا : أن أنصار النظرية لديهم ثقة كبيرة في مقدرة الأفراد على تجاوز المصلحة الذاتية عند إتخاذ قراراتهم والتصويت لصالح المجموع . ثانيا : إن واضعى النظرية الديمقراطية لديهم قناعة بأن يقوم النواب المنتخبون بدور مزدوج : فينطقون بلسان جمهور الناخبين في دوائرهم الانتخابية ويمثلون قضاة مستقلين بما يتلاءم ومصلحة المجتمع الأشمل (١٦) . وقد يتعارض الدوران ، الأمر الذي أدى إلى تركيز معظم النقاش عند وضع الدستور

١٢ - كاهانا ، مقتطف من ميرجورى وسيمونوت « آيات الله الاسرائيليون » .

١٣ - نقلا عن المرجع السابق (٣٦) يقول كاهانا « إن هدف الديمقراطية يتمثل في أن يفعل الناس ما يريدون في حين تسعى اليهودية إلى جعلهم أفضل » .

١٤ - حديث صحفي مع أوووا والا شاندا ثيرو في ٢ فبراير ١٩٨٨ .

١٥ - أفلاطون « الجمهورية » .

١٦ - كانت عملية الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بمثابة محاولة أخرى لإحداث التوازن بين هاتين المهمتين ، فأحدهما تمثل نواح معينة في حين تمثل الأخرى كل النواحي . انظر لوك « عن السلطات التشريعية والتنفيذية والفيدرالية الكومنولث » .

على تشكيل الكونجرس على نحو يجعل هذين الدورين متوازنين . وكان أن تم التوصل إلى تشكيل مجلس الكونجرس ، مجلس النواب لتمثيل الشعب ومجلس الشيوخ لتمثيل الولايات (١٧) .

اعتراض كثير من القوميين الدينيين على إفتراضات لوك . فليست لديهم ثقة المفكرين في أن العقل وحده يكفي لاكتشاف الحقيقة ، ولا يشعرون بأن إغفال المصلحة الذاتية يعد أساسا أخلاقيا قابلا للنظام السياسي . وأعاد هذا الرأي القوميين الدينيين إلى موقف أفلاطون متمثلا في عدم الإرتياح للحكم الديمقراطي للجماهير والتطلع للعثور على ملك فيلسوف .

ويمتاز القوميون الدينيون على أفلاطون في أمر واحد : هو أنهم أكثر منه يقينا في إكتشاف أين تكمن الحقيقة ، فالمعقدة تتيح لمعظم النشطاء الدينيين إطارا من التشريع الديني يعد مقياسا للنشاط البشري . ولما كان التشريع الديني هو المعيار الأكيد الوحيد للحقيقة الاجتماعية والأخلاقية ، فإنهم يرون أنه يجب أن يكون أساس السياسات . ويرى بعض النشطاء أن تطبيق التشريع الديني يأتي في المرتبة الأولى - في حين يقول البعض إنه الهدف الوحيد - للحركات القومية الدينية .

سألني أحد القيادات الدينية في مصر « لماذا يتعين علينا الإمتثال للقوانين الغربية بينما قوانين الإسلام أفضل » . (١٨) ؟

تردد هذا الشعور في إسرائيل ، حيث يشعر القوميون اليهود بأن الكنيست (البرلمان) يعتمد على الشرائع غير اليهودية أكثر من إعتماده على الشرائع اليهودية ، حتى برغم - كما قال أحدهم - « إن الشرائع اليهودية صيغت منذ أمد بعيد حين كان غير اليهود لا يزالون يعيشون في الأدغال » . (١٩) وقال لي نفس الشخص في مناسبة أخرى أنه ينبغي لإسرائيل أن تناضل من أجل « حكم التوراة » وليس من أجل الديمقراطية (٢٠) . وقد وضع دستورا لدولة إسرائيل يقوم على أساس شرائع التلمود تماما ، غير أنه يبدو إلى حد كبير فيما عدا اللغة القديمة إلى حد ما ، الأمر الذي له دلالة ، على غرار الدستور الحديث القائم على القانون العلماني الغربي ، فالدستور القائم على التوراة على سبيل المثال ، يمنح الأفراد حرية التعبير . أما الاختلاف الرئيس عن الدستور العلماني الغربي فيمكن في النص الخاص بالحكم النهائي لما فيه صالح المجتمع : مجلس القضاة ، السنهدريم [المجلس الأعلى] عند اليهود القدماء] .

كذلك فإن دستور جمهورية إيران الإسلامية يشبه إلى حد بعيد ، دستاير معظم الدول الغربية . فيشتمل على ضمانات للحقوق المدنية وحقوق الأقلية ، ويقضى بسلطات ثلاث للحكم - هي السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية - وصلاحيات كل منها . ويتم تعيين الرئيس والهيئة التشريعية بالانتخاب لفترات محددة . ويتمثل الجانب الغريب الوحيد في الدستور

١٧ - انظر « الأوراق الفيدرالية » .

١٨ - حديث صحفي مع الجيوشى .

١٩ - خطاب ألقاه ياول ليرنر بمناسبة الإحتفال بقيام دولة يهودا المستقلة ، القدس في ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . وأقدم شكرى وتقديرى للترجمة الفورية للخطاب التي قام بها أهودسيرتراك وطلبتة .

٢٠ - حديث صحفي مع ليرنر .

من وجهة النظر العلمانية الغربية ، في التمسك بالشريعة الإسلامية كأساس تستند إليه كافة مبادئ التشريع ودور رجال الدين الإسلامي في إرشاد المشرعين لما ينبغي العمل به من تشريعات . كما ينص الدستور على دور غير عادي « للزعيم » ، وكان تخصيص هذا الدور في البداية لآية الله الخميني . فالزعيم يقوم بتعيين مجلس رجال الدين الذين يحكمون بالشريعة الإسلامية ، ويقوم بتعيين أعضاء المحكمة العليا وقادة الجيش ، ويتولى قيادة مجلس الدفاع القومي ، ويعلن الحرب والسلام . والمثير في الأمر أن الزعيم لا يملك سلطة تعيين رئيس الدولة ، غير أنه يمكنه الإمتناع عن توقيع المرسوم الذي يقضى بانتخاب الرئيس إذا ما أراد ذلك . ويستطيع الزعيم أيضا إبعاد الرئيس ، ولكن فقط في حالة ما إذا أداته المحكمة العليا « لمعجزه عن القيام بمهام منصبه القانونية » ، أو أن تشهد الجمعية الإستشارية القومية « بعدم كفاءته السياسية » . (٢١) وللزعيم أيضا الحق في العفو عن المتهمين أو تخفيف الأحكام الصادرة ضدهم ، ولكن بعد تلقيه توصية من المحكمة العليا بهذا الشأن . وبالتالي فقد أمد الدستور الإيراني الدولة بنسخة إسلامية من الملك - الفيلسوف لافلاطون - غير أنه وضع هذا الزعيم داخل نظام برلماني حديث . (٢٢)

وتعتبر سلطة رجال الدين حتى في إيران الآن سلطة محددة . (٢٣) ففي بداية الثورة لم يسارع الملالي بالإشتراك في السياسة ، وخلص عدد من الباحثين الأمريكيين إلى أن رجال الدين « لن يشتركوا على الإطلاق في التشكيل الحكومي الرسمي » لافتقارهم إلى الذكاء اللازم لذلك أو الإهتمام . (٢٤) فمعظم الملالي كانوا يشعرون بالإرتياح لعودة الدستور الديمقراطي لعام ١٩٠٦ ، الذي يكفل تطبيق القوانين وفقا للمبادئ الإسلامية وكانوا يكتفون بذلك . ومع ذلك ، أصر الخميني على إشتراك أكثر إيجابية لرجال الدين والإنفصال التام عن « نظام السياسات القديم » . (٢٥) وتم إستبدال بعض السياسيين ممن تلقوا تعليمهم في الغرب وكانوا يتولون أمور الحكم في أعقاب الثورة مباشرة ، ومن بينهم بن صدر وبازرجان وصادق قطب زاده ، برجال دين لا تربطهم علاقات وثيقة بالغرب . غير أن إيران رغم إشتراك رجال الدين في الحكم ، أصبحت أبعد ما يكون عن الحكم الديني ، وانسحب فجأة بعد وفاة الخميني ، عدد من رجال الدين ممن اشتركوا في السياسة . وقوبل بعض من أسوأهم ومن بينهم حجة الإسلام صادق خلخلي « الدموي » بالإزدراء . وفي أكتوبر عام ١٩٩١ لم يسمح لخلخلي وعديد من رجال الدين المتطرفين الآخرين بالترشيح لمقاعد مجلس المستشارين لأن هيئة العلماء (التي تضم حاصلين على الدكتوراه في

٢١ - حميد الجار ترجمة لكتاب دستور جمهورية إيران الإسلامية « دستور جمهورية إيران الإسلامية » .
٢٢ - من المعروف أن يظل الزعيم مدى الحياة وعندما يموت ، فإن الدستور ينص على أن يقوم « مستشارون منتخبون من قبل الشعب » باختيار زعيم جديد ، وإذا لم يتم العثور على زعيم ، يقومون بتعيين من ثلاثة إلى خمسة أعضاء لمجلس قيادي يتولى القيام بمهام الزعيم .

٢٣ - أنظر اتش إى الشاهي « الدين والسياسات في إيران » وللتعرف على تردد رجال الدين إزاء السياسة في فترة ما قبل الثورة مباشرة أنظر . شامرو أكاي « الدين والسياسات في إيران المعاصرة » .

٢٤ - سيك « الجميع يسقطون »

٢٥ - المرجع السابق (١٨٥)

الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية) في مجلس المستشارين رفضتهم فيما أسماه أحد الباحثين « بامتحان مهين في التشريع الشيعي » . (٢٦)

وفي حركات القومية الدينية الأخرى ، قام رجال الدين أيضا بدور محدود . ففي إسرائيل وفلسطين والبنجاب كان من بين زعامة الحركات حاخامات وشيوخ وغيرهم من الشخصيات الدينية الأخرى ، غير أنهم لم يكونوا زعماء وحدهم (٢٧) ، فالشيخ ياسين على سبيل المثال ، أعلن أنه يجب أن تكون زعامة الحركة السياسية الإسلامية مفتوحة للجميع وأنه لا يجب إقحام رجال الدين في أنشطة سياسية لو لم يعيروها اهتماما (٢٨) . وفي سريلانكا ونيكارجوا وأوكرانيا ، انضم الرهبان في المناوسة إلى الحركات الثورية كعناصر نشطة دون الحاجة إلى تولي الزعامة في المقام الأول . قال لي أحد الرهبان في سريلانكا إنه ليس هناك ما يدعو لتولي الرهبان السلطة طالما أن المسئولين بالحكومة حريصون على تبادل الرأي مع رجال الدين : « إذ ينبغي لهم الأخذ بمشورتهم » (٢٩) . وفي مصر والهند ، لا يتزعم رجال الدين حركات القومية الدينية بوجه عام . قال لي أحد العناصر الإسلامية النشطة في مصر أنه يجب على رجال الدين أن يكونوا معلمين للمبادئ الدينية لا سياسيين (٣٠) . وفي الهند حيث تعمل أعداد غفيرة من النساء للحصول على أصوات لحزب بهاراتا جاناتا الهندوسي القومي ، BJP أعلن زعماء الحزب عن ضمانات بعدم ممارسة النساك أي تأثير هام على سياسة الحزب . وعلى الرغم من سماح الحزب لبعض النساك بالترشيح لمنصب في ظل الحزب ، فمن غير المحتمل أن يصبحوا كتلة هامة داخل زعامة الحزب . وواقع الأمر أن فكرة الشيوعية - أي حكم رجال الدين - تعتبر في أية حركة للقومية الدينية ، فكرة مرفوضة .

وفي الحقيقة إنه طالما تم التأكيد على التشريع الديني كأساس للعمل السياسي ، فإن أسلوب تطبيقه وإجراءات اختيار الزعماء القائمين بذلك يمكن أن تتم بطريقة ديمقراطية : أي أن يعتمد النظام على الاقتراع والانتخابات . صرح لي أحد الرهبان في سريلانكا بقوله « إننا نتوقع في هذه الأيام أن يتم انتخاب حكوماتنا بطريقة ديمقراطية » ، مشيرا إلى أن الديمقراطية تتفق ومبادئ البوذية طالما حرص الزعماء على حقيقة تمسكهم بالأمر الإلهي (٣١) . وفي مصر يشعر بعض النشطاء الدينيين بأن العملية الديمقراطية هي السبيل الوحيد لنجاح الأحزاب الدينية المشروعة (٣٢) .

وتتبع معظم حركات القومية الدينية أيضا الإجراءات الديمقراطية داخل تنظيماتها الخاصة . وقد وافق الحاخام كاهانا حتى برغم تأييده للحكم الإستبدادي في إسرائيل ، على الإجراءات

٢٦ - أرجو ماند « انتصار البراجماتيون » . انظر أيضا سيون « داخل إيران » .

٢٧ - على الرغم من أن عقيدة السيخ لا تنطوي على تقليد رجال الدين ، فتمت مجموعة من المعلمين للتعاليم الدينية ، ويعد بهندراتويل أحد هؤلاء المعلمين .

٢٨ - حديث صحفي مع ياسين .

٢٩ - حديث صحفي مع أودولا ولا شاندانداند ثيرو في ٢ فبراير ١٩٨٨ .

٣٠ - حديث صحفي مع العريان .

٣١ - حديث صحفي مع أودولا ولا شاندانداند في ٢ فبراير سنة ١٩٨٨ .

٣٢ - حديث صحفي مع شتا في ١٠ يناير ١٩٨٩ .

الديمقراطية للجنة التي تم تشكيلها لإقامة دولة يهودا المستقلة (٣٣)، أما اللجان الثورية من سريلانكا حتى الجزائر ومن فلسطين حتى أوكرانيا، فقد تم تشكيلها بطريقة ديمقراطية

وتكمن دلالة ذلك في أن العملية الانتخابية - باعتبارها وسيلة لاختيار الزعماء واتخاذ القرارات - أصبحت ثابتة تماما في سائر أرجاء العالم، بما في ذلك الأماكن التي تعتبر فيها الحركات الثورية للقومية الدينية في أوجها، وإذا كانت هذه العملية بمثابة السمة المميزة للديمقراطية، فإن القوميين الدينيين لا يقلون ديمقراطية عن أي سياسي علماني. ولا يهتم القوميون الدينيون بالعملية الديمقراطية وإنما بالفرض منها: فهم يرون من وجهة نظرهم أن النظام السياسي لا يقوم في النهاية إلا لأهداف إلهية، للتيقن من أن النشاط البشري يتفق مع النظام الأخلاقي الأساسي الذي يدعمه. ويختلف القوميون الدينيون مع واضعي النظريات الديمقراطية أساسا حول ما إذا كان يمكن للنظام الديمقراطي إضفاء الشرعية على ذاته: وينفي القوميون الدينيون هذه الإمكانية. ويقولون إن عصاة ديمقراطية من اللصوص، لا تزال عصاة من اللصوص. وأنه يتمين حتى تصح العملية من الناحية الأخلاقية، أن تنطوي على أهداف نبيلة، وهنا يكمن السبب في وجوب جعل التشريع الديني بمثابة الأساس لأية دولة أخلاقية.

حماية حقوق الأقلية

كانت مجتمعات الأقلية في شتى أنحاء العالم ترقب تيار القومية الدينية المتزايد بتوجس شديد. وتركزت مخاوفها التي كثيرا ما تفاقت من جراء تحذيرات القوميين العلمانيين، حول الشعور بالقلق إزاء تأييد الدولة التي تدعمها القومية الدينية لمجتمع الأغلبية الدينية على حساب الأقليات.

وكان لهذا التوجس ما يبرره، ذلك أن أقل ما يريده القوميون الدينيون يتمثل في تبجيل رموز وثقافة مجتمعاتهم الدينية الخاصة كجزء من تراث الدولة، وتسنى لمعظم أعضاء مجتمعات الأقلية الإقامة في دولة واضعين في اعتبارهم أن الغلبة فيها لدين آخر إذا كان الأمر ببساطة يتعلق بالصبر على وضع الأسد السهالي أو وضع عبارة «الله أكبر» على العلم القومي مثلما هي الحال في سريلانكا وجمهورية إيران الإسلامية، أو أنها مسألة تحمل سلسلة من المعطلات القومية في مناسبات لا ديان لا يعتنقونها. ومع ذلك، فإن الأقليات تشعر بالقلق إزاء احتماليين يتعلر البت فيهما: أولهما: توافر معاملة تفضيلية لأعضاء مجتمع الأغلبية في الوظائف والسياسات الحكومية، وثانيهما: احتمال مطالبة الأقليات بالإمثال لتشريعات دينية لا يراعيونها وثمة احتمال ثالث أكثر تكتما

٣٣ - حديث صحفي مع كاهانا. أوضح ميشيل بن هورين، زعيم، حدث الإعلان عن دولة يهودا، أنه قد وقع اختيار كافة الوفود من يهودا والسامرة، فقد تم انتخاب اثنين من كل مستعمرة. وتم انتخاب زعماء المجلس المؤسس في اقتراح سرى. وبعد قراءة قائمة أسماء المعينين في اللجنة التنفيذية (وكان من الممكن إضافة أسماء أخرى)، قام كل مرشح بإلقاء كلمة موجزة. حديث صحفي مع ميشيل بن هورين مدير مكتب كاش في القدس في ١٥ يناير ١٩٨٩.

ويتمثل في تخوفهم من أن يتهم بهم الأمر إلى الطرد من أوطانهم، أو إضطهادهم أو قتلهم إذا ما ظلوا فيها. ولا تعتبر هذه الأمور الشغل الشاغل الوحيد لأعضاء مجتمعات الأقلية. ولكنها موضوع نقاش مستفيض بين القوميين الدينيين.

وقبل أن أبدأ في وصف كيفية تناول القوميين الدينيين لهذه المشاكل المحتملة، أجد لزاما على رغم ذلك، أن أوضح أن مشكلة حقوق الأقلية وتوكيد هويتها ليست وقفا على القوميين الدينيين، بل إنها مشاكل أساسية في المجتمعات العلمانية أيضا. فالقومية العلمانية في واقع الأمر، عاجزة عن التعامل بسهولة مع أي نوع من الهوية الجماعية اللهم إلا تلك التي تحددها المعالم الجغرافية. مثال ذلك أن الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة يشكلون ما يربو على ١٠٪ من السكان ولكنهم لا يمثلون ١٠٪ في الكونغرس لأنهم لا يقيمون جميعا في مكان واحد. فالنظام القائم على تمثيل الأفراد على أساس محل إقامتهم دائما ما يعجز تقريبا عن تمثيل مجموعات الشعب على قدم المساواة، ما لم يحدث أن تكون هذه المجموعات متمثلة على الحدود الجغرافية للمدينة أو الدولة.

وكان أن أدرك البريطانيون في الهند هذا الخطأ في النظام الغربي للتمثيل النيابي الديمقراطي وحاولوا تصحيحه عن طريق «دوائر انتخابية خاصة» - وهو نظام لا يتيح إلا لأعضاء مجتمعات أقلية معينة (المسلمون وأعضاء طائفة المنبوذين على سبيل المثال) الترشح في دوائر انتخابية مختارة لهذا الغرض. وفي معظم الحالات ورغم ذلك، كانت الحكومات العلمانية تتعامل مع التمثيل النيابي السياسي لمجتمعات الأقلية على أساس أنه ليس ثمة مشكلة بمعنى أنها تتعلق بوهم النظرية الديمقراطية مفاده أن كل الناس سواسية، ومن ثم لا ينبغي التفرقة بين الجماعات. ويقوى هذا الوهم قانون: إذا ما تبين أن أناسا في واقع الأمر، يقومون بالتفرقة على أساس طائفي، فسوف يعاقبون على ذلك. وهكذا تم التأكيد على أسطورة المساواة.

ولا أعنى باستخدام تعبير «أسطورة المساواة» أن المفهوم الأيديولوجي للنظرية الديمقراطية غير صحيح أو أنه لا تتوافر فيه الكفاية الأخلاقية. بل ربما كان العكس تماما هو الحال: ذلك أنه مع تواجد الأسطورة الدينية، يتسنى للأسطورة العلمانية نقل صورة جمة لقوة البشرية الأخلاقية. ومع ذلك فإن لفظ أسطورة يشير إلى أن المساواة حالة مثالية - يصبو إليها المرء، ولا توجد لها الطبيعة بالضرورة. كذلك فإن اعتقاد القوميين الدينيين بأنه يمكن التعرف على الأفراد أساسا من خلال إلتسابهم لجماعات ثقافية يعد أيضا أسطورة، كما تعد المنافسة بين القوميين الدينيين والعلمانيين إلى حد ما، مباراة لتبين أي من الأسطورتين سيكون لها الغلبة. وقد فازت أسطورة المساواة إلى حد بعيد في الغرب ذي الطابع الأوروبي نظرا لصياغة المواقف العامة عن طريق سن القوانين من أجل تنفيذها ومن جراء الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الرامية لتعزيزها (٣٤).

ومع ذلك واصلت الكيانات بقاءها في أوروبا ودول العالم الغربي ذات الطابع الأوروبي، تماما مثلما واصلت بقاءها في غيرها من الأماكن. أما الأمر الذي يختلف فيه القوميون الدينيون

اختلافا شديدا مع معظم الحكومات العلمانية فيتمثل في إدراكهم لاستمرار بقاء الكيانات الطائفية وعجز السياسات العلمانية عن تغيير ما يعتبرونه بمثابة إلتصاقات دينية طبيعية . ويجعل إدراكهم لهذه الإلتصاقات منهم أناسا خطرين (إذا ما شعر المرء بأن الكيانات الطائفية غير أخلاقية في مجتمع سليم) ويجعل منهم أناسا شرفاء (إذا ما اعتقد المرء أن هذه الكيانات موجودة ، سواء أكان يرغب في ذلك أم لا) .

يرى بعض القوميين الدينيين أن الصديق إزاء الكيانات الطائفية يعد ميزة في التعامل مع الجماعات الأقلية . ففي الهند على سبيل المثال ، يعلن حزب بهاراتا جاناتا أن حدة التوتر السائد بين الحكومة والأقليات البائدة من المسلمين والسيخ ، سوف تخف إذا ما قلر زعماء الحكومة الكيانات الطائفية وسعوا لإيجاد طريقة لدفع المسلمين والسيخ في المجتمع كمسلمين وكسيخ وليس كأعضاء منفردين بلا اعتبار في دولة علمانية . وصرح إدفاني زعيم حزب بهاراتا جاناتا لهذا السبب ، بأنه إذا ما تولى حزبه السلطة فإن المسلمين يشعرون بالسعادة في غضون شهرين (٣٥) . وفي إسرائيل أيضا قال لي الحاخام كاهانا أنه عندما كانت جماعته تقاتل من أجل نيل حقوقها الدينية الخاصة أصبحت أكثر حساسية مما كانت عليه من قبل إزاء الجماعات الإسلامية التي تقاتل من أجل حقوقها الدينية (٣٦) .

وفي إيران أعرب بنو صدر ، أحد زعماء الثورة الأوائل ، عن رأيه في وجوب نيل كل جماعة حقوقها - جماعات الأقلية والأكثرية على حد سواء . قال : إن اعتبار هوية شخص وحقوقه وهوية الآخرين وحقوقهم كهوية المرء وحقوقه ، إنما هي فكرة إسلامية . ومن ثم فإننا لا نختلف مع أولئك الذين يقولون : إن حقوقنا تخصنا (٣٧) .

ومع ذلك ، يبقى السؤال متمثلا في كيفية معالجة القوميين الدينيين لمسألة حقوق الأقلية إذا ما تنسّى إقامة دولة دينية . لقد اقترحوا حلين بوجه عام . يتمثل أحدهما في توفير وضع مستقل (أو حتى إقامة دولة منفصلة) لمجتمعات الأقلية - وهو أساسا الحل البريطاني متمثلا في توفير دوائر انتخابية خاصة للأقليات في الهند . أما الحل الآخر فيتمثل في إستيعاب المجتمعات داخل إطار الأيديولوجية السائدة - باعتبار الأيديولوجية الدينية المهيمنة في المقام الأول ظاهرة ثقافية عامة تتوارثها مجموعة مختلفة من المجتمعات الدينية . وتعتبر هذه الطريقة طريقة معالجة حزب بهاراتا جاناتا في الهند ، الذي يعلن أن كافة المعتقدات الهندية - بما فيها عقيدة السيخ والبوذية والجنينية - معتقدات هندوسية تسمح لديانات خارج الهند كالنصرانية والإسلامية ، بالاندماج فيها والتوفيق بين المعتقدات الدينية الهندوسية - المسيحية والهندوسية - الإسلامية . وفي سريلانكا نبذل الجهود بهدف إقامة « ديانة مدنية بوذية » تضم مختلف تيارات العقائد الدينية في الدولة (٣٨) .

٣٥ - مقتطف في مارك فايمان « ركوب موجة الأحياء الهندوس في الهند »

٣٦ - حديث صحفي مع كاهانا .

٣٧ - بنو صدر « المبادئ والقواعد الأساسية للحكومة الإسلامية »

٣٨ - قام المركز الدولي للدراسات العرقية في كولومبيا إنتاج سلسلة من البرامج التليفزيونية تصف « الوحدة من خلال التسامح » في مجتمع سريلانكا فالإله الهندوس فتز على سبيل المثال كثيرا ما يظهر معبودا في المعابد البوذية ، وإله سريلانكا كاتراجاما يحله بوضوح البوذيون والهندوس على حد سواء .

وتتعد تنفيذ الحل الأول - توفير وضع منفصل - لما يستلزمه من إيجاد وضع أو مكان مناسب لجماعات الأقلية . ففي الوقت الذي تنسّى فيه للبريطانيين توفير أماكن انتخابية منفصلة في البرلمان ، كان معظم القوميين الدينيين مطالبين بتقديم عرض سلام حقيقي إلى حد بعيد - هو الأرض - للأقليات . وللأرض مغزاها لأن القومية الدينية كثيرا ما تمتد جذورها في مكان معين . فاليهودية ترتبط ارتباطا وثيقا بمواقع مقدسة في التوراة ، يقع أغلبها في الضفة الغربية لنهر الأردن في فلسطين . وفي حين يصر القوميون الدينيون في سريلانكا على الاندماج السياسي للجزيرة برمتها ، تمجد القومية الهندوسية لحزب بهاراتا جاناتا الهند بأسرها . ولا يتسع المجال في هاتين الدولتين لتوفير منطقة مستقلة لمجتمعات الأقلية . ومن ثم فإن القوميين الدينيين الذين يرغبون في حل مشكلة الأقلية عن طريق الانفصال ربما يضطرون للرجوع إلى الحل البريطاني متمثلا في توفير تمثيل سياسي منفصل رغم كل شيء (٣٩) .

أما الحل الثاني - إستيعاب الاختلافات الثقافية - فله أيضا مشاكله ، غير أنه ينطوي على سلسلة خيارات أكثر مرونة . يتمثل أكثرها مدعاة للتفاوض في فكرة سمعتها أول مرة حين كانت عناصر إسلامية نشطة في مصر تناقشها ، ثم سمعتها مرة أخرى في سياق مختلف تماما ، بين زعماء مسلمين في غزة (٤٠) . كان هؤلاء الزعماء المسلمون يصرون على وجوب إحكام القومية المصرية والفلسفة إلى الشريعة ، ولكنهم أشاروا إلى أن هنالك نوعين من الشريعة أو بالأحرى مستويين من الشريعة : فعلى المستوى الثقافي العام توجد قواعد إجتماعية تعد ملزمة لكل المقيمين في الدولة بصرف النظر عن إلتصاقهم الدينية . وبشبه هذا المستوى العام للشريعة إلى حد بعيد ما يعرف بالسلوك المتحضر الملتمزم بالقانون في أي مكان . ومع ذلك . فإنه توجد على المستوى الخاص جدا مجموعة قواعد سلوكية شخصية وأسرية مفصلة تقتصر على المسلمين فقط . ويقولون إن هذه الصيغة تماثل أنماطا تعرفوا عليها عندما كانوا بالخارج . فمن المتظر عندما كانوا في إنجلترا أو في أمريكا الشمالية أن يذعنوا لقوانين ومعايير الحضارة الغربية في العلن ، ولكنهم في الخفاء يتبعون النهج الإسلامي وليس الغربي (٤١) . ويتسترون من المسيحيين رد الجميل عندما يقومون بزيارة دول إسلامية أو يقيمون فيها .

ويعتبر حل الشريعة التي تتضمن مستويين ، حلا مرضيا وثمة ما يماثله في معتقدات أخرى . ففي الهند كما ذكرت من قبل ، يصر إدفاني زعيم حزب بهاراتا جاناتا على أن الهندوسية تعتبر ببساطة ، على أحد المستويات ، بمثابة اسم آخر لهوية الهند الثقافية القومية وأن أحد شعارات

٣٩ - كثيرا ما طرح حل لمشاكل الهند مع السيخ (وربما الأهم من ذلك مع الأقلية المسلمة التي تفوق السيخ عددا) يتمثل في إقامة فرع عرقي للحكم سواء عن طريق مجالس تضم ممثلين من كل طائفة دينية لتقديم المشورة للحكومة حول التشريع الإجتماعي أو عن طريق مجلس أعلى في البرلمان يتيح التمثيل على أساس الإلتصاف الديني والعرق .

٤٠ - أحاديث صحفية مع شتا في ١٠ يناير عام ١٩٨٩ ، والعيان والجيش وياسين . وقد جاءت تعليقاتهم حول الشريعة ذات المستويين دون علم بالتعليقات التي أدلى بها الآخرون في هذا الشأن .

٤١ - حديث صحفي مع الجيش .

الحزب يمثل في أنه في الوقت الذي تولب الأحزاب الأخرى الجماعات الطائفية والعرقية بعضها ضد البعض الآخر ، يقوم حزب بهاراتا جاناتا بتوحيد البلاد بترائه الثقافي (٤٢) . وفي سريلانكا يعلن أنصار حركة جاتيكا نشتا بابا أن الثقافة البوذية السهالية شاملة وأن التاميل تاميل بوديون سنهاليون وأن المسلمين مسلمون بوديون سنهاليون . بل إن بعض الزعماء المسيحيين يعتبرون الثقافة السهالية جزءا من أساس كافة المعتقدات الدينية الممثلة في الدولة ، بما فيها عقيدتهم . وكان أن شجع الفسادة الأنجليكان والكاثوليك في كولمبو المسيحيين على الإبقاء على الجانب البوذي من ثقافتهم حتى يظلوا مسيحيين حقيقيين (٤٣) . كذلك فإن حل الشريعة ذات المستويين له ما يماثله في المهود الأولى من التاريخ الإسلامي . فسلطة دلهي في القرن الرابع عشر في الهند على سبيل المثال . كانت تسمح بانتهاج سلوك غير إسلامي ، بما في ذلك الإبقاء على المعابد الهندوسية والربان ، طالما ظل الإسلام الدين الرسمي للدولة . وكان الإمبراطور المغولي أكبر مضرب للمثل لتسامحه مع الديانات غير الإسلامية ، وشاعت صورته في الفن محاطا بمستشارين من مختلف العقائد الدينية ومن بينهم أحد المسيحيين اليسوعيين على الرغم مما أثاره الباحثون من جدل حول عقله المتفتح .

ومع ذلك ، فإن حل الشريعة ذات المستويين لن يجدي إذا ما أشار إلى أعضاء مجتمعات الأقلية كمواطنين من الدرجة الثانية . وربما عجز أعضاء المجتمع المهيمن عن إبداء قدر كاف من الحساسية أو الاستعداد لتوفير الضمانات القانونية اللازمة لمنع حدوث هذا الأمر . فإذا ما شعر أعضاء مجتمعات الأقلية بأنهم يعاملون معاملة سيئة ، فقد يواجه زعماء الدول الدينية بنفس أساليب الإستراتيجيات السياسية التي كانوا يستخدمونها في مواجهة الدولة العلمانية . وهناك ما يدعو للأمل في نجاح حل الشريعة ذات المستويين في بعض الحالات التي تمت مناقشتها في هذا الكتاب ، أما في الحالات الأخرى فيشأل المرء عما إذا كان في الإمكان إيجاد حل للخلافات الثقافية والعرقية الممتدة على الإطلاق .

وثمة ما يدعو للأمل في إيران . فقد سمح الزعماء لعدد محدود من الأقليات بانتهاج قواعد السلوك الخاصة بهم طالما أنهم يتصرفون وفقا لما يتلاءم والمعايير الإسلامية في العلن . ولا يكفل دستور جمهورية إيران الإسلامية « حقوقا متساوية » لكل « جماعة أو قبيلة عرقية » فحسب بل ولكل الأقليات الإيرانية « الزرادشتية واليهودية والمسيحية » بإعتبارها أقليات معترفا بها (٤٤) . ومع ذلك ، فإن بعض الجماعات مثل البهائيين يعتبرون مسلمين منشقين ولا يشكلون أقليات حقيقية ،

٤٢ - برايهو شاولا « تحالفات طموحة » .

٤٣ - حديث صحفي مع كينيث فرناندو . كذلك فقد كتب أيضا أنتوني فرناندو ، جامعة كيلانيا ، كولومبو ، باستفاضة حول أهمية البوذية للمسيحيين .

٤٤ - كارل إرنست « رمزية ونسكولوجية الامبراطورية العالمية في سلطنة دلهي » .

٤٥ - حميد الجار .

وليس امامهم سوى خيارين : العودة إلى العقيدة الصحيحة أو الرحيل عن البلاد . أما أولئك الذين لم يختاروا أيا من الخيارين فقد تعرضوا للإضطهاد (٤٦) .

وفي مصر ، يعتبر المجتمع المسيحي القبطي أقلية هامة تربطها بالثقافة المصرية صلة أقدم من المسلمين . ترجع بجلورها إلى القرن الخامس ، عندما رفض المجمع المسكوني مذهب القائلين بأن للمسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية وليست طبيعتين طبيعة بشرية وطبيعة إلهية . وكان بطريرك الاسكندرية من القائلين بهذا المذهب ، فقاد الكنيسة في هذا الإنجاء ، مستندا إلى طغوس دينية كتبت باللغة القبطية ، تقوم على أساس مخطوط مصري قديم . ويوجد اليوم ما يقرب من ثلاثة ملايين قبطي يقيم معظمهم في مصر ، حيث لا يشكلون سوى جزء ضئيل من السكان . ويميلون إلى الإقامة في المناطق الحضرية ، وتآلفوا كرجال أعمال ومهنيين .

ولاشك في أن قدم عقيدتهم تجلب لهم الاحترام ، حتى أن أعضاء الاخوان المسلمين يعترفون بأن الأقباط مصريون كأي مواطن مسلم (٤٧) .

ومن ثم ، دائما ما تنطوي أية خطة للقومية الإسلامية في مصر على إستثناءات للأقباط ، مثلما هي الحال في حل الشريعة ذات المستويين . وكان أحد الزعماء المسلمين قد اقترح أن يكون للأقباط تمثيل خاص في البرلمان . وقال لي الزعماء المسلمون أنه لو حدث ذلك ، فإن الأقباط سيصبحون في « حال أفضل » مما هم عليه في ظل الحكومة العلمانية ، التي لا تقدم - نظرا لعدم إعترافيها بالفوارق الدينية - تنازلات سياسية للأقليات الدينية (٤٨) . ويقول مسلمون آخرون أنه يتعين على الأقباط ارتداء ملابس مميزة ، أو أية علامة مميزة أخرى ، حتى يتسنى لهم الإبقاء على ممارسة عاداتهم . أما الأقباط أنفسهم فلا يرتابون مع ذلك ، في هذا الخطاب الشامل .

وعلى الرغم من تأكيدهم أن كثيرا من الزعماء المسلمين حساسون إزاء موقفهم ، فإنهم يخشون « المتعصبين المسلمين » (٤٩) . قال أحد الباحثين في القاهرة أنه مع ظهور القومية الإسلامية ، بدأ الأقباط يشعرون بأنهم « أقل مصرية » (٥٠) .

ويعتبر إستيعاب الأقلية الفلسطينية المسلمة في إسرائيل أقل سهولة مما هي الحال في مصر . فالدولة اليهودية العلمانية تمنح المواطنة للمسلمين ولكن بشروط علمانية : فالدولة تتسامح مع القوميين المسلمين بأقل بكثير من تسامحها مع القوميين اليهود . ولا توجد مشكلة للقوميين اليهود مع القومية الإسلامية - طالما لا تتم ممارستها في إسرائيل ، بما فيها أرض إسرائيل الكبرى التي ورد

٤٦ - انظر بخش « حكم آيات الله » .

٤٧ - حديث صحفي مع العريان . أعلن أن للأقباط مثل المسلمين دوائر تركز ذاتية تتركز مصر واحدة منها .

٤٨ - حديث صحفي مع شتا في ١٠ يناير عام ١٩٨٩ وحديث صحفي مع الجيوش .

٤٩ - حديث صحفي مع الأب أراميا ماركارى الراهب القبطي ، في دير ماركارايوس في مصر في ٢٨ مايو عام ١٩٩٠ .

٥٠ - حديث صحفي مع الحمامصي .

وصفها في الكتاب المقدس ، وتضم معظم الضفة الغربية . ولهذا السبب يطالب أكثر القوميين اليهود تطرفا في إسرائيل ، بإيجاد حل مباشر لمشكلة العرب ، متمثلا في حتمية ترحيلهم . وتعتبر الأردن والعربية السعودية من أكثر الأماكن المقصودة المقترح ترحيل العرب إليها . وقال لي المحام كاهانا أنه إذا ما رغبوا في البقاء فيعاملون « كضيوف مقيمين » وليسوا كمواطنين كاملين . وفي الوقت ذاته قال كاهانا إنه لا يمكنه تخيل لماذا يريد مسلمون يحترمون أنفسهم البقاء في مكان يعاملون فيه بإعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية . وأوضح كاهانا أنه من قبيل « الإحترام لهم » وعدم الرغبة لهم في « الإقامة في خزي في أرض محتلة » ، فإنه يشعر بأنه « لامناس لهم من الرحيل » . (٥٢)

إن القوميين اليهود على غرار كاهانا لبوا على استعداد لتقبل فكرة أن فلسطين تعتبر مقدمة بالنسبة للمسلمين كما هي مقدمة بالنسبة لليهود ، ويعتبرون تبجيل المسلمين لقبه الصخرة وغيرها من الأماكن المقدسة في فلسطين بمثابة « إدعاءات حديثة » أعلنوها « لأسباب سياسية » . (٥٣) وبالتالي ، فمن غير المحتمل أن تستوعب دولة يهودية أقليتها المسلمة بسهولة . وقد يثبت في الوقت المناسب أن حل الموقع المنفصل - أي فلسطين مستقلة - هو الحل العملي الوحيد .

الإنفصال هو الحل الذي يزداد قبولا في سائر أرجاء العالم في الوقت الذي تجزأت فيه دول كبيرة عاتية إلى اتحادات من دول أصغر وأكثر تجانسا عرقيا . كانت فكرة إنقسام الهند إلى وحدات صغرى أمرا غير وارد إبان حكم نهرو ، عندما كانت وحدات قومية كبرى كالولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي نموذجا للدول القومية الحديثة . أما الآن وقد تجزأ الاتحاد إلى كيانات صغرى تقوم على أساس عرقى فإن الاتجاهات العرقية الانقسامية للشيخ والجماعات الأخرى في الهند لا تنتشر بسوء على ما يبدو . ويصدق ذلك على سريلانكا . فكثيرون من التاميل يريدون وطنا منفصلا خاصا بهم حتى رغم دعوة الزعماء البوذيين في سريلانكا للتاميل بأن يظلوا جزءا من سريلانكا الموحدة - شريطة الموافقة على أن سريلانكا دولة سنهالية بوذية من الناحية الثقافية - ويتزايد عدد البوذيين الذين يرون في انفصال التاميل حلا عمليا في سريلانكا . ويعتبر الحل الانفصالي مجديا عندما يقيم مجتمع الأقلية في منطقة مميزة حيث يتسنى منحه قدرا من الاستقلال الذاتي في دولة فيدرالية .

أما عندما تكون الأقليات متفرقة في سائر أرجاء المجتمع - كما هي الحال بالنسبة لأقباط مصر والمسلمين في الهند - تصبح طريقة الاستيعاب أكثر قابلية للتطبيق العملي .

فهل تجلدى طريقة الاستيعاب مع الأقليات العلمانية ؟ ثمة أناس حتى في الثقافات الدينية التقليدية ، مثل في عائلات متدينين ولكنهم من طريق السفر أو التعليم أو الترابط بالثقافة المدنية الحديثة ، فقدوا إهتمامهم بالدين . أفلا يكون لهؤلاء الأشخاص ملاذ ثقافي آمن في مجتمع متدين ، على غرار ثقافات الأقباط أو غيرها من الأقليات التي ظلت باقية كجزر في بحار التدين ؟ كانت إجابة

٥١ - حديث صحفي مع كاهانا .

٥٢ - حديث صحفي مع كاهانا . انظر أيضا ماثيو كاهانا « يجب أن يرحلوا »

٥٣ - حديث صحفي مع بن هورين .

معظم القوميين الدينيين ممن طرحت عليهم هذا السؤال بالنفي القاطع . (٥٤) فقد يقبلون فكرة إتاحة معتقدات دينية أخرى بدائل شرعية لتشريعهم الديني ولكنهم لا يقبلون الثقافة العلمانية : فهم يرون أنها لا ترتبط بحقيقة أعلى . ويعتقدون أنها ببساطة مناهضة للدين . ويتعذر على بعض القوميين الدينيين قبول العلمانية حتى في أوروبا والولايات المتحدة حيث يشعرون بأن المسيحية عجزت عن إعادة المرتدين إلى جادة الصواب . (٥٥) ولا يزال يبدو لي أن منطق الشريعة ذات المستوى تسمح على الأقل بإمكانية تواجد ثقافة علمانية داخل دولة دينية .

حماية حقوق الأفراد

ثمة قضية أكثر أهمية بخلاف مسألة حقوق الأقلية : تتمثل في حماية الأفراد ، إن تعبيرات مثل « الوضع المنفصل » و « الاستيعاب » لا تعتبر في نهاية الأمر من الأهمية إلا بقدر ما تحدد كيفية معاملة الأشخاص . فإذا ما أدى وضع منفصل لجماعات الأقلية إلى مواقف سياسية جديدة أو حالة شبيهة بالحكم الذاتي يمكن للأفراد من خلالها التعبير عن إحتياجاتهم وإهتماماتهم ، فهذا أمر . أما إذا أدى إلى الإضطهاد والعزلة فهو أمر آخر تماما .

أستخدم الغرب تعبير حقوق الإنسان ، للدلالة على مقاومة الإضطهاد وإحترام الناس . وأصبح التعبير ينطوي على معان كثيرة بدءا من الدعاوى القانونية الواجبة حتى تكافؤ فرص حرية العمل بالصحافة للنساء . ويعني على أقل تقدير الحق في أن نحرص منظمة العفو الدولية على مراعاة حق الإقامة بلا تعذيب جسدي وإعتقال بسبب مواقف المرء السياسية أو إئتراءاته العرقية والدينية . ويعني في الأعم الأغلب إتخاذ موقف مؤيد لمبادئ الحرية إزاء أى تعبير عن ميول ومشاعر ورغبات الفرد .

وقبل أن نطرح سؤال ما إذا كانت المعتقدات الدينية تتقبل فكرة حقوق الإنسان ، نجد لزاما علينا أن نوضح ما الذي نعنيه بهذا التعبير . (٥٦) فالعبارة ليست محددة بوضوح في اللغة الإنجليزية فحسب ، ولكنها لا تترجم أيضا بسهولة إلى اللغات الأخرى . ويكمن أقل تعريف لحقوق الإنسان فعلا - في أن يقيم الناس جنبا إلى جنب آمنين في سلام وإحترام وشعور بالأمن الشخصي - في كل عقيدة ، وأن يكن بتعبيرها الخاص . فقد يجد المرء على سبيل المثال ، مثلما وجد أحد الباحثين الغربيين « تشابها عميقا ومذهلا » بين المفاهيم الإسلامية عن التسامح الديني ومفاهيم المرء

٥٤ - أحاديث صحفية مع شتا ١٠ يناير عام ١٩٨٩ ، والعريان والجيشى وباسين .

٥٥ - حديث صحفي مع الجيشى .

٥٦ - لدراسة حقوق الإنسان من منظور معاصر انظر ديفيد ليتل ، جون كيلسى « حقوق الإنسان وصراع الحضارات » وللتعرف على رأى مشير للإهتمام مفاده أن حقوق الإنسان في حد ذاتها تعتبر عقيدة دينية انظر روبرت توير « الإيمان بحقوق الإنسان » .

الخاصة (٥٧) وتكمن مشكلة الإسلام وغيره من المعتقدات الدينية الأخرى العديدة في مفهوم الحقوق: أي فكرة امتلاك الأفراد بعض الخصائص المميزة التي لم يستقوها من المجتمع أو من الله.

وعندما يتصور المرء أن أفراداً يتولون أمر الحقوق وليست جماعات، يشعر بعض القوميين الدينيين أن هذا التعريف يفيد ضمناً الفكرة المرفوضة وهي أن المجتمع يتكون من أشخاص منحور السلطة والاستقلال - حقوقهم - على حساب وحدة المجتمع بأسره. ويفضل معظم القوميين الدينيين بدلاً من استخدام تعبير «حقوق» وصف العلاقة بين الفرد والمجتمع في هذه الحال بأنها مسئولية أخلاقية. وكما قال أحدهم، «ليست لنا أية حقوق وإنما علينا فقط واجبات والتزامات» (٥٨).

ولا يقتصر رفض تقبل تعبير «الحقوق» وما تنطوي عليه من نزعة فردية كما هو متصور، على النقاد الدينيين في المجتمعات غير الغربية. فقد ردد شكواهم بعض رجال الدين في الولايات المتحدة وأوروبا، والمفكرون الليبراليون على نحو متزايد. ويرى الاجتماعيون الذين شاركوا في تأليف «عادات القلب» وهي مقالات نقدية للنزعة الفردية الأمريكية لاقت رواجاً مدهشاً، أن الالتزام والهوية الجماعية للعقيدة، بمثابة عملية موازنة حيوية لعزلة وتنافسية النزعة الفردية الأمريكية (٥٩). وفي سياق مماثل اقترح الأسدير ماكتاير العودة إلى الفضيلة بمعناها الكلاميكي كيلسم لما يعتبره بمثابة إشغال زائد عن الحد بحقوق الفرد (٦٠).

ولا يختلف الأمر كثيراً بآية حال من جراء الجدل الدائر حول الحقوق طالما تحترم المجتمعات أمن الأشخاص وكرامتهم وهو جوهر حقوق الإنسان والقيم الأخلاقية لكافة المعتقدات الدينية على حد سواء، ففي مصر على سبيل المثال، يتحدث القوميون المسلمون في حماس شديد عن «رفع الظلم» (٦١). وفي سريلانكا يصر القوميون الدينيون على أن يمثل أحد الأهداف الرئيسية للدولة في تأييد حرية التعبير والكرامة الشخصية - أي نفس «الحقوق» التي نص عليها إعلان الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان - ولكنهم يصفونها بأنها قيم بوذية وليست مثل العليا إنسانية علمانية.

٥٧ - ديفيد ليل، «نشأة حق حرية العقيدة والضمير في الغرب».

٥٨ - خطاب ألقاه الحاخام ماثير كاهانا في القدس في ١٨ يناير عام ١٩٨٩ (وقد حصلت على ترجمة باللغة الإنجليزية للخطاب من أيهود تيرنرناك وطلبت) أنظر أيضاً نص الحديث الصحفي مع كاهانا في ميرجوى وسيمونوت «آيات الله الاسرائيليون».

٥٩ - روبرت يلاء وآخرون «عادات القلب».

٦٠ - ألا سدير ماكتاير «ما بعد الفضيلة».

٦١ - حديث صحفي مع العريان.

ويؤكد دستور جمهورية إيران الإسلامية أن أحد أهداف الجمهورية الإسلامية يتمثل في حماية «كرامة الإنسان وكرامته المصونة وحرية» إلى جانب مسئولياته أمام الله (٦٢) ويصف الدستور حماية هذه الكرامة بعبارات تتردد في سائر الدساتير في كل مكان: هي لغة حقوق الإنسان. ومع ذلك فإنها تعني حقوق الشعب وليس حقوق الأفراد. ويتضمن الدستور فصلاً كاملاً - يضم ما يقرب من ٢١ مادة - عن «حقوق الشعب» بما فيها توفير حماية متساوية في ظل القانون، ومساواة النساء وحرية التعبير عن الرأي والتحرر من التعذيب أو الإمتحان أثناء الاعتقال، وحرية عقد «اجتماعات عامة ومسيرات»، «شريعة عدم حمل أسلحة وعدم المساس بمبادئ الإسلام الأساسية» (٦٣). ونحو ذلك الدستور أيضاً قائمة حقوق الإنسان المعهودة ليشتمل على حق توفير «الضروريات الأساسية»، بما فيها توفير السكن والغذاء والكساء والرعاية الصحية والتعليم والعمل (٦٤).

أما الجزء الوحيد في قائمة الحقوق التي نص عليها الدستور الإيراني الذي من شأنه أن يتوقف عنه أنصار حقوق الإنسان في الغرب فيتمثل في الاستخدام العرضي لعبارة «طبقاً لمبادئ الإسلام الأساسية». فمثلاً تلازم هذه العبارة المادة ٢٤ الخاصة بحرية الصحافة. كذلك تفتقر بالمادة الأخيرة من الدستور والخاصة بوسائل الإعلام، حيث تنص المادة ١٧٥ على ضمان حرية وسائل الإعلام ولا سيما الإذاعة والتلفزيون، في «بث المعلومات والآراء» ولكن طبقاً للمعايير الإسلامية (٦٥).

فهل يعد هذا التحذير بشأن المبادئ الإسلامية الشفرة التي يتسنى من خلالها القيام بانتهاكات عديدة لحقوق الإنسان في المجتمع الإيراني؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتوقف على مدى ثقة المرء في مصداقية الزعماء الإيرانيين ومدى إيمان المرء بتطابق مبادئ الإسلام الأساسية مع حقوق الإنسان - ويعتقد كثير من المسلمين الصالحين خارج إيران أن آية الله الخميني ورفاقه «الدمويين» متعصبون في تفسير المبادئ الإسلامية، أنهم أضفوا على الإسلام صورة تتسم بضييق الأفق والتعصب. حتى أن الشيخ ياسين، الزعيم الفلسطيني المسلم، لم يوافق على احتجاز الرهائن الأمريكيين وقال «إن الخميني تجاوز الحدود» في مصادرة حرية الكلام (٦٦). وأعرب ياسين وغيره من الزعماء المسلمين عن اعتقادهم بأن تصرفات الخميني تتنافى مع دستوره الخاص، الذي يبدو من الظاهر مؤيداً لحقوق الإنسان شأنه في ذلك شأن أي دستور تسيّر بمقتضاه أية دولة علمانية.

ومع ذلك، فإن التفسير الإسلامي لحقوق الإنسان لا يعتبر مماثلاً تماماً للتفسير العلماني إنساني النزعة، فالثقافات الدينية التقليدية ترى أن النزعة الفردية شديدة الوضوح وسياسة عدم

٦٢ - الجار «الدستور» دستور جمهورية إيران الإسلامية.

٦٣ - المرجع السابق (٣٨).

٦٤ - المرجع السابق (٤٣).

٦٥ - المرجع السابق (٩١).

٦٦ - حديث صحفي مع ياسين.

الافضل في حرية التعبير الشخصي لتتضمن أساسا مع الانتماء الجماعي والسلوك العظيم الذي تقوم عليه الحياة الدينية . ومن لم ، فمن غير المحتمل أن يلبس لعاما القوميون الناجون لنفسه أحدا . ولعل الحرية لعلول الفرد ، رغم أنهم قد يدون في برامج أخرى كثيرة ويحتفلون كما يندون حقوق الإنسان في أي مكان في العالم . ولكن الحقيقة في أن معظم القوميين الدينيين ينادون في قيم الحياة الجماعية حتى يدور الأمر مرصعا حتى بالنسبة لأكثر الفريسيين لعاطفا - من أعمال بيلا أو ماكسار ويدور معظم الحديث من حماية حقوق الإنسان حول الفارق الأساسي بين دور الفرد في مجتمع عربي يتسم بالترعة القروية ودوره في المجتمعات الدينية غير الغربية ذات التركة الجماعية إنه فارق كبير ودائم إلى حد لا يمكن البت فيه بسهولة .

الحداثة والدولة الدينية

عندما يشير الفاد أحيانا إلى القومية الدينية بأنها لاتساير العصر الحديث ، فغالبا ما يطرا في أذهانهم عجزها عن الاحتفاظ بالنزعة الفردية باعتبارها قيمة مطلقة . أو أنهم ربما يفكرون في أمر يتعلق بهذا الموضوع : وهو القبول الدينية المألوفة التي تفرض على حرية التعبير . والمعروف أنه توجد قبول من هذا القبيل في الدولة العلمانية عندما يحكمها هدف أيديولوجي - في مرحلة التعبير الثوري على سبيل المثال ، أو إبان الحرب . وتعتبر نغطة الصحافة الأمريكية المتكتمة لحرب الخليج في عام ١٩٩١ دليلا واضحا على هذه الحقيقة .

ومع ذلك ، وبالرغم من ملازمة نفس القبول غالبا لحركات القومية الدينية ، فإن منطق القومية الدينية لا يتطلب في حد ذاته عقلية متخلفة^(٦٧) . وحقيقة الأمر أن معظم حركات القومية الدينية غير واضحة بشكل ملحوظ فيما يتعلق بأي مدى يمكن أن تلعب إليه الحكومة - حتى تلك التي تمثل الفضيلة الأخلاقية - في تقييد الحرية الشخصية . فهل تشرع الحكومة المبادئ الأخلاقية ؟ يقول معظم القوميين الدينيين « نعم ، إلى حد ما » . غير أن هذا الحد قد يختلف .

ففي الهند على سبيل المثال ، يميز القوميون الهنود بين القومية والدولة ، بدعوى أنه طالما أن الدولة لديها إدراك واضح للهوية القومية والهدف الأخلاقي ، فإن السياسات الخاصة للدولة لاتهم كثيرا . وكانت^(٦٨) السياسات التي انتهجها حزب بهاراتا جاناتا الهندي إبان حملة إنتخابات عام ١٩٩١ ، نشبه إلى حد بعيد سياسات الأحزاب السياسية العلمانية ، وتقضى بأنه على الرغم من التأكيد على أن الهندوسية هي العقيدة الأيديولوجية الراسخة التي توحد الدولة ، فإنه لا يعترف « تولى حكومة هندوسية »^(٦٩) . وفي هذه الحالة ، فإن دور الدين في العملية السياسية يتمثل في المقام

الذي يشكل قوة قومية ، طالما ظل دعمه الحكومة كما أظهر أحد القوميين الهنود ، حتى أنه بخلاف العلاقة والحقيقة التي تحتلها الحكومة ، فإنهم يكتفون بالثبات^(٧٠) .

وعندما تصح حركات القومية الدينية كتسرع الأصلاء من المرجح أن تصبح أكثر نشاطا من إيمان كما سبق أن ذكرت ، ضعف تأثير رجال الدين من الحكم إلى حد ما . من الصعب التنبؤ ، وبالأولى الوضوح الآن دعمه يتبعون القطاع الشمل من الشعب . وفي الهند يبدو أن دور القوميين الدينيين من الرعا في الغالب الذين يسمون في حصول الأحزاب الهندوسية على أصوات وبن زعمائهم من الطبقة المتوسطة من سكان البلاد . ومن بين الزعماء الذين يوجد في تلك الفئة الذين أثاروا إهم الصحافة الهندية في إنتخابات عام ١٩٩١ أنهم شباب راديكاليين وهم رجال أعمال وطلابون ناجحون يودون في الأحزاب السياسية الهندوسية لتتوا مستقرا على الدولة ولا يودون بها منافسة ضيقة الآن^(٧١) .

ويمكن للمرء أن يجد في حركات القومية الدينية ، الأخرى أيضا إرتباطا بهذا النمط (الراقي) من النخبة الدينية المثقفة من سكان البلاد بجمهورين من غير من المحريين من الإمبرازات . ففي سريلانكا على سبيل المثال ، نجد جماعات من الشباب الذين غير المثقف تربطهم صداقات مع طلبة المدينة . وفي السودان ، حيث يقيم نظم الحكم الإسلامي على أساس تأييد الجماهير الأمة ، نجد القيادة واسعة الثقافة ، فارحيم المسلم حسن عبد الله الترابي ، تلقى تعليمه في باريس في السوربون . كذلك ، فإن كثيرا من الزعماء الفلسطينيين المسلمين تلقوا تعليمهم وتدريبهم في الخارج . ويصدق نفس الشيء على الجبهة الإسلامية في الجزائر ، حيث كان من بين المشتركين في إنتخابات ١٩٩١ - ١٩٩٢ العديد من الأطباء والعلماء والساسة الجسمة على مستوى عال من الثقافة . يقول أحدهم ويدعى فؤاد طيس في الأربعين من عمره وزعيم الحزب في حي باب الرواد الشعبي وعمل ملجأ للمصيلة في شركة لبيع منتجات البترول الجزائرية بالتجارة ، « إذا كان هناك شعب يعتبر نفسه ديمقراطيا فهو نحن » . وقد تلقى خلفية معارف الزعيم المسلم دراساتهم في الولايات المتحدة لوفى فرنسا ، ويمكن إعتناهم بالاشتراك في الحركة السياسية في الإسهام في « قيادة بلدهم بأسلوب علمي طيعي حديث »^(٧٢) ، وذلك على ضياء مايقوم من رؤية شاملة لمجتمعهم وما يقوم به من دور ضمن سياق دولي أشمل فهل يسموا أن تترا في صنف هؤلاء القوميين الدينيين الجزائريين وتقبلهم باعتبارهم « عصيين » ؟ إن الإجابة على هذا السؤال ترتبط إلى حد كبير على ما تعنيه الكلمة . فكما ذكرت في المقدمة ، الأمر عند من الباحثين على التمييز بين الحداثة ، وتعرف بصورة عامة بقبول أنماط التنظيم البيروقراطية واكتساب تكنولوجيا جديدة وبين التحديث ويعرف باعتناق أيديولوجية التركة القروية وانظرة النية للقيم الأخلاقية . ونسج لنا هذا

٦٧ - أصدر عدد من المسلمين ممن إلتفت بهم على أن الإسلام بصفة خاصة يسمح بإختلاف وجهات النظر وقابل للنقاش لأنه مثلما أعلن أحدهم « إن كل شيء في الإسلام عدا القرآن ، قابل للجدل والمناقشة » حديث صحفي مع عاشور .

٦٨ - أنظر إيمري « مهمة وشترها موايا ميثاك سنخ »

٦٩ - ظفر أنما « حكومة بهاتاجاناتا » مالملى ستكون عليه ؟

٧٠ - حديث صحفي مع ليفنجر .

٧١ - مدهو جين « اتصال بهاتيا جانتا » .

٧٢ - نقلا عن ميرفي « الإنتخابات الجزائرية تخير قوة الاسلام الراديكالي »

التحيز ملاحظة أن القوميين الدينيين من أهل العصر الحديث دون أن يصبحوا عصريين (٧٣). ورغم رفضهم لما يعتبرونه مظاهرة فاسدة وغريبة للتحديث، فإنهم في كل النواحي الأخرى، أبناء العصر الحديث.

ويرى أنثوني جينتز أن موقفهم قد يكون أمرا حتميا. فالقومية في رأيه، تعد شرطا للدخول في نظام سياسي إقتصادي عالمي حديث يقوم على أساس تكتلات من الدول القومية (٧٤). ولا يمكن بدهة لأي كيان سياسي أو إقتصادي العمل دون إقامة علاقة مع إباط كبيرة من التجارة الدولية والاضمار السياسي، وتستلزم هذه العلاقة رقابة مركزية قوية على مستوى دولي. ولما كانت حركات القومية الدينية تهدف إلى دعم هويتها القومية، فإنه يمكن اعتبارها متفقة تماما مع النظام الحديث.

ومن ثم، فإنه يمكن اعتبار القومية الدينية كوسيلة مصالحة لعناصر غير متصالحة حتى الآن - متمثلة في الدين التقليدي والسياسات الحديثة أما تلك الحركات الدينية التي ليست قومية وليست سياسية فتعارض الدولة القومية، وكما أشار جيرالد لارسون، وتناصر آراء المعارضين لمكرة نظام الدولة القومية العالمي (٧٥). وفي سياق مماثل أكد ويلفريد سميت في منتصف الخمسينيات أن ثمة تعارضا أساسيا بين الإسلام والحداثة، ولم يكن يعنى بذلك خصائص التحديث التي أشار إليها بروميس لورانس فحسب، بل أيضا حقيقة أن عملية ترجمة الثقافة الإسلامية عملت على تخفيف معارضة الدولة القومية على النحو الذي ذكره لارسون (٧٦). ومع ذلك فإن حركات القومية الإسلامية ترفض الدول القومية المفردة وتجمع بشكل ملحوظ بين الثقافة الإسلامية والقومية الحديثة. وكما أعلن أحد مراقبي الثورة الإيرانية فإنه لم يسبق لها مثيل في التاريخ الحديث (٧٧). ومع ذلك، فإنه منذ قيام الثورة، كان هناك عدد من المحاولات في أنحاء أخرى من العالم للجمع بين الثقافة التقليدية والسياسات الحديثة، الأمر الذي تتطلع إليه الثورة الإيرانية. ومن قبيل السخرية، وإن يكن ثمة وجه للفرابة فيه تماما، أن يصف العلمانيون الذين اعتادوا اعتبار السياسات الحديثة ميدانا خاصا لهم، هذه المحاولات بالرجعية.

الختمة

هل يمكن التعيش مع القومية الدينية ؟

هل تصبح المواجهة بين القومية الدينية والقومية العلمانية أشد عنفا حتى يصل الأمر إلى شرب حرب باردة جديدة ؟ إن ذلك يتوقف من ناحية على سلوك القومية الدينية وعلى تفهم هذا السلوك من ناحية أخرى. فما كان يبدو لكثير من الغربيين بمثابة شلوذ وإزعاج فيما مضى، أصبح الآن عدوا عالميا.

في الشهور الأولى من الثورة الإيرانية، رفض بعض الباحثين الأمريكيين اعتبارها ثورة حقيقية. كانوا يعتقدون أنها ليست سوى «إعتراض مؤسف للعملية التاريخية» من شأنه أن يؤدي حتما إلى إنتهاج نظام سياسي ليبرالي على النمط الغربي في إيران (١). ولا يزال كثير من الغربيين يعتقدون في ذلك ويتظنون من إيران أن تعود لجادة الصواب. ومع ذلك، فإنه في العالم الإسلامي، ينظر إلى ثورة إيران بطريقة مختلفة تماما، إنها تعتبر جزءا من «مسيرة التاريخ» التي أعلنها القوميون المسلمون في الجزائر في احتفالهم بالفوز في انتخابات عام ١٩٩١ (٢). إنهم يرون أن التاريخ يبلغ ذروته في عالم يعج بدول ذات توجه ديني. وربما لا تتحقق تماما رؤيتهم ولا توقعات الباحثين الأمريكيين، غير أنه حتى لو تحقق جزء واحد من نبوءة المسلمين، فسوف تبذل الوهم القديم الرؤية العالمية لهاتر كوهن ودوبرت ليمرسون وغيرهما من أنصار القومية العلمانية المثقفين - القائل بأن العالم مصيره حتما السير على خطانا.

وفي نفس الوقت الذي بدت فيه إنتفاضة الثورات الدينية التي بدأت في الثمانينيات في التفجر، تفجرت موجة كاملة جديدة من القومية الثقافية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق في التسعينيات. وفي عام ١٩٩٢ قويت شوكة حركات القومية الإسلامية في مناطق بعيدة عن الشرق الأوسط: في أفغانستان والجزائر وغيرها في أفريقيا وفي مموليا وفي طاجيكستان وفي دول أخرى في آسيا الوسطى من دول الكومنولث المستقلة. واحتل السلطة زعماء جدد من حراء هذه الحركات، ومن المحتمل أن يجدوا في الدين سندا مفيدا لأعوام قادمة. وأرغم العالم شيئا فشيئا على التأقلم مع إمكانية عدم زوال آيات الله والرهبان المتطرفين وأتباع بهندرانويل وكاهانا وقساوسة

٧٣ - لورنس «المدافعون عن الله»

٧٤ - جينتز «الامة الدولة».

٧٥ - جيرالد لارسون «حلول المساء بسرعة».

٧٦ - ويلفريد كانتويل سميت «الاسلام في التاريخ الحديث».

٧٧ - سبك «الجميع يسقطون».

١ - سبك «الجميع يسقطون»

٢ - نقلا عن الإمام أبوخير الدين في كيم ميرفي «الحزب الاسلامي يفوز بالسلطة في الجزائر»

التحرير ، من على مسرح الأحداث على وجه السرعة . ويمكن السؤال الهام فيما إذا كان يمكن لنا التعايش معها يبدو لكثير من الغربيين العلمانيين قوة معادية مخالفة شأنها في ذلك شأن الأيديولوجية الشيوعية للحرب الباردة القديمة .

ولا يخفى على أحد السبب الذي من أجله أصبحت القومية الدينية أكثر رواجاً في هذه المرحلة من التاريخ . ففي زمن الاضطراب الاجتماعي والفوضى السياسية - الذي أفضى إلى انهيار الاتحاد السوفيتي وتدهور القوة الاقتصادية الأمريكية والتأثير الثقافي - تكثر في العالم علاجات جديدة . وكان لابد من أن يشتمل الكثير منها على عامل الدين ، الذي يعتبر أحياناً القوة المستقرة الوحيدة في دوامة التخطيط الإقتصادي والسياسي .

علاوة على ذلك ، فإن الدول عندما رفضت نموذجي القومية السوفيتي والأمريكي ، تحولت إلى ماضيها ومصادرها الثقافية الخاصة . ولما كانت التوقعات المادية للأيديولوجيات العلمانية غالباً ما تؤدي إلى الشعور بالإحباط ، نظراً لعدم تحقيقها طوال فترة حياة المرء ، فإن توقعات الأيديولوجيات الدينية لا تؤدي إلى الشعور بالإحباط بنفس الطريقة نظراً لعدم توقع تحقيقها في هذا العالم .

بعثت القومية الدينية آمالاً من جديد ، كما ظهرت في الوقت المناسب لتنفيذ فكرة الدولة القومية ، فالتنظيم السياسي للدولة الحديثة لابد وأن يكون له ما يبرره بطريقة أو بأخرى ، وفي كثير من الدول الإستعمارية السابقة يجد زعماء الأجيال الجديدة صعوبة متزايدة في كسب تأييد الجماهير على أساس رؤية مجتمع يعكس السلطات الإستعمارية القديمة العاجزة . وكان يمكن لكثير من هذه الدول أن تتردى في حالة من الفوضى أو تتعرض لغزو دول مجاورة لها أو تخضع لهيمنة قوة دولية كبرى لولا العزلة التي تنتجها القومية الدينية . وفي أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق كان يمكن أيضاً للقومية الدينية وغيرها من أشكال القومية العرقية أن تعرقل رؤية جورباتشوف لإمبراطورية علمانية جديدة لاتعتق الاشتراكية لتحل محل الاتحاد السوفيتي على إتساع نطاقه .

ورغم أنه كان من المفهوم عندئذ أن كثيراً من الدول قد تحولت إلى أيديولوجيات القومية الدينية في هذه المرحلة الزمنية ، فلم يكن من الواضح تماماً إذا كان هناك شيء واضح على الإطلاق ، ما الذي يمكننا أو يجب علينا الإقدام عليه حيال ذلك . وربما تمثلت مهمتنا الأولى في تفهم الظاهرة في حد ذاتها وقبول حقيقة أن القومية الدينية وجدت لتبقى بشكل أو بآخر . وكما ذكر أحد المسؤولين بوزارة الخارجية الأمريكية « يتعين علينا أن نكون أذكي في التعامل مع الإسلام عما كنا عليه في التعامل مع الشيوعية منذ ثلاثين أو أربعين عاماً » . (٣) فإذا ما قبلنا التحدي ، فإن مشكلتنا التالية تكمن في توضيح أية ظواهر القومية الدينية يجب علينا مواصلة معارضتها بشدة وأبها يمكننا التعايش معها .

٣ - نقلاً عن « أحد كبار المسؤولين بالإدارة الأمريكية » في روبرت رايت « الولايات المتحدة تسعى جاهدة للتعامل مع الأحياء الإسلاميين العالميين » .

إذا كان لنا أن نجمع خصائص القومية الدينية التي لا يمكننا التعايش معها وتلك التي يمكننا التعايش معها في قائمتين ، فإن القائمة الأولى قد تكون طويلة تماماً . ومن المؤكد أن تشتمل على احتمال توافر الغوغائية والديكتاتورية والرغبة في إلحاق الضرر بالولايات المتحدة والنفور من الحضارة الغربية ، وإحتمال أن تصبح عنيفة ومتعصبة . ويتفق معظم الأمريكيين وأنا أحدهم ، على أن هذه الخصائص غير مقبولة فعلاً في أية دولة تريد أن تكون جزءاً من المجتمع العالمي ، ولا يجب علينا التعايش معها . ومن حسن الحظ أن كثيراً من القوميين الدينيين أنفسهم يؤكدون أن هذه النزعات ليست خصائص مميزة لأيديولوجياتهم ، وأنهم سوف ينضمون لشجبتها . ومن ثم ، فإن أكثر السبل فعالية لمواجهتها قد تنجم من داخل المجتمعات الدينية نفسها : من إنتقادات المتدينين من المسلمين والهندوس والسيخ وغيرهم من القوميين الدينيين الآخرين الذين يشعرون بالإحراج من إساءة استخدام مراكزهم . ومع ذلك ، فلا ريب في أن الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية الأخرى ستواصل إلزام الحذر إزاء احتمال إنتهاك حقوق الإنسان والسلوك الدولي الذي يفتقر إلى الشعور بالمسؤولية .

أما القائمة الأخرى - مظاهر القومية الدينية التي يمكننا التعايش معها - فتشمل العناصر الباقية الهامة المحتملة للحركات القومية . ويمكن لهذه القائمة أن تبدأ بتقدير القوميين الدينيين للتقاليد والجذور التاريخية ، وإصرارهم على تأسيس المؤسسات العامة على المبادئ الأخلاقية . وكثيراً ما كان يغفل عامل المثالية في النظرية السياسية الغربية - فكرة أن تكون المجتمعات القومية مجتمعات أخلاقية - في عجلة التقدم ويفقد بين تفاصيل الإجراءات الديمقراطية . لذلك فقد تكون هنالك بعض جوانب برنامج القوميين الدينيين التي لا يسعنا التعايش معها فحسب بل والإعجاب بها أيضاً . وربما تذكرنا ببعيد أخلاقي في عقيدتنا السياسية يحتاج إلى إنعاش .

ثمة قائمة ثالثة بين القائمتين السابقتين تحدد مظاهر القومية الدينية التي لا يمكننا التعايش معها بسهولة ولكن ينبغي لنا تعلم كيفية التعايش معها . وتشتمل في خلافاً أساسية مستمرة بين أسلوبنا في النظر إلى القومية وأسلوبهم ، ومستظل تشكل مصادر خلاف في المستقبل . وتشتمل أحد هذه الخلافات في إصرار القوميين الدينيين على مبررات إلهية للتشريعات البشرية والتنظيمات الديمقراطية . وتشكل هذه الفكرة تحدياً لمفهومنا أن العقل يجب أن تكون له الكلمة العليا في الأمور العامة . فإذا كانت المبررات الإلهية تفيد في توفير الدافع الأخلاقي ، حتى يدع عن الناس للتشريعات ، كما أوضح أحد الرهبان البوذيين فقد نتفق على أنها مقنعة . (٤) غير أنه عندما يرفض القوميون الدينيون الإذعان للقوانين العلمانية التي تناقض التعاليم الدينية - مثلما أشار زعماء برلمان المسلمين في بريطانيا العظمى على الناخبين في يناير عام ١٩٩٢ - عندئذ نصبح عرضة لأن نكون أقل حماساً .

أما الموضوع الثاني في القائمة العويصة فتكمن في إدعاء أن بلاداً معينة تقتصر على دين واحد فقط . ويشترك في هذا الإدعاء كافة المقيمين بالفعل في بعض الدول كالعربية السعودية والنيب . ومع ذلك ، فإن الحال ليست على هذا النحو في دول أخرى . كما رأينا الأقباط في مصر

٤ - حديث صحفي مع البيان شاندانداندا في ٣ فبراير ١٩٨٨ .

والمسيحيين في إيران والهندوس التاميل في سريلانكا والمسلمين في الهند الذين يتخلون جميعا موقفا عدوانيا حيال هيمنة أيديولوجية المجتمع المسلم السائدة في دولهم ، حتى رغم تأكيد مواطنيهم المسلمين والبوذيين والهندوس مرارا وتكرارا على إحترام المجتمع السائد لهم والتسامح معهم . ومع ذلك ، فإنه حتى في أفضل الأحوال ، فإنهم يشعرون كما تشعر الأقليات . ورغم أنه ربما قد يكون صحيحا أن كل دولة بما في ذلك الدول الغربية بها أقليات من نوع أو آخر ، فإن القومية الإستثناء بطبيعتها يتعلم دائما علينا قبلها .

ثمة مشكلة ثالثة باقية وتتمثل في إعلاء القوميين الدينيين لقيم الجماعة على قيم الأفراد . فالولايات المتحدة تخدم في واقع الأمر أفرادها - راعى البقر والمغامر المغرق في وحدته . أما القوميون الدينيون فيضعون اعتبارات الجماعة فوق حقوق الأفراد والإنجازات الشخصية . ولا يتضح الفارق بين الأسلوبين في أى مجال أكثر منه في مجال الأخلاقيات . ويعتبر تقبل الحكومات ذات النهج الغربي في بساطة لشرب الخمر والمقامرة والمنشورات غير المتحفظة من الناحية الجنسية في رأى اللالى الايرانيين والشيوخ المصريين والرهبان البوذيين ، مثالا للتفريط في القيم الدينية . وقد اعتبر الغرب قيام الحكومة البريطانية بتوفير الحماية لمؤلف آيات شيطانية بمثابة دليل يثبت على الفخر للأهمية التي توليها لحقوق الأفراد وحرية التعبير ، أما الدول الإسلامية فقد اعتبرته عملا يفتقر إلى الشعور بالمسئولية .

ويظل القوميون الدينيون دائما أكثر إحجاما من القوميين العلمانيين في مراعاة حقوق الأفراد لأن فكرة النزعة الفردية تتعارض مع منطق القومية الدينية : بمعنى أنه يجب على الدولة أن تعكس القيم الجماعية للمجتمع الأخلاقي الذي يشكلها . وتبدأ القومية العلمانية الحديثة على النقيض من ذلك . فتعتبر الأفراد ، الذين يشكلون معا وحدة إجتماعية ، بمثابة الأساس للنظام السياسي . ومن ثم ، فإن حماية حقوق الأفراد تأتي دائما في برنامج القوميين العلمانيين في مرتبة أعلى من الحفاظ على قيم المجتمعات .

وتعد هذه الخلافات عميقة ودائمة ، وتشير إلى أنه رغم إمكانية توافد توافق معين بين أيديولوجية القومية الدينية وهيكل الدولة القومية - مثلما حاولت أن أوضح في هذا الكتاب - فلا يمكن أن يكون هنالك في نهاية الأمر أى تقارب حقيقى بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية السياسية العلمانية ، فالحرب الباردة الجديدة ستظل على المستوى الأيديولوجى قائمة . ومع ذلك ، بمرور الوقت ، ربما نما إحترام حلز بين الأيديولوجيتين وتكشف إمكانية للتعايش المتبادل بينهما . ويتوقف مدى تبادل الإحترام بينهما على ما إذا وصل القوميون الدينيون إعتبار الغرب العلماني عدوا ، وعلى ما إذا وصلنا إعتبارهم نفس الشيء . ويمكن السؤال الحقيقي عندئذ فيما إذا كان يمكن لهم ولنا أن نتغير ؟

تشير بعض الدلائل إلى إستعداد القوميين الدينيين للمرونة ، فقد أعرب القادة المسلمون لإنتقال طاجكستان في عام ١٩٩٢ عن تحسهم لإقامة علاقات مع الغرب . وفي الجزائر أكد أحد زعماء الحزب في وسط الإحتفالات بفوز الجبهة الإسلامية في الإنتخابات في أوائل عام ١٩٩٢ ، للزعماء الغربيين أن الحزب يسمح بأحزاب معارضة ، وأنه سيلتقى بمبعوثين غربيين لضمان إستمرار

التجارة مع أوروبا^(٥) . بل إن أكثر الثورين الدينيين صلابة أحيانا ماتلين عريكتهم : وتعتبر مهادنة إيران مثالا على ذلك ، ويعتبر إطلاق سراح الرهائن الأمريكين في لبنان مثالا آخر . ويشير بعض المراقبين إلى أنه في أواخر الثمانينيات دخلت الفعالية السياسية الإسلامية « مرحلة جديدة » ، تميزت بالعودة إلى المبادئ الديمقراطية وليس إلى المواجهة العنيفة^(٦) . ومع ذلك ، فإنه من السابق لأوانه القول بأن حركات القومية الدينية تتبع دورة حياة يمكن التنبؤ بها : فيحدث أن تضجر موجة عنيفة متلاحقة من التطرف على سبيل المثال ، بعقبها بمرور الوقت تخفيف من حدة الخطاب الحماسي والسلوك المتعصب . ويوضح تبعية الخاص لحركات القومية الدينية التي أوردتها في هذه الدراسة أنه لا يوجد مسار واضح لهذه الحركات يمكن التنبؤ به .

وبالتالى ، فإنه لا يمكننا التكهن بما هو آت . وحتى تأليف هذا الكتاب لم تحقق حركات القومية الدينية سوى النثر اليسير في تقديم بدائل مقنعة للنظم العلمانية السائدة . وفي بعض الحالات تم قمعها بقسوة . فقد تم القضاء أساسيا على الجناح السهالى لحركة جانانا فيموكتى بيرامونا TVP الراديكالية .

في سريلانكا في الهجوم العسكري على الحركة عام ١٩٩٠ ، وفي الهند ، لقي كثير من المتمردين السيخ مصرعهم أيضا ، رغم تحول جهود القيام بذلك إلى حرب إمتد أمدتها وأصبحت في عام ١٩٩١ - ١٩٩٢ أكثر بشاعة وعنفا مما كانت عليه من قبل . وفي أماكن أخرى ، أضعف الصراع الداخلى والشقاق الحزبى عددا لا بأس به من الحركات ، من بينها حركة المسلمين السنين في لبنان والفصائل المسلمة المتناحرة في فلسطين . وفي أوكرانيا كانت معارضة الكنيستين القوميتين لبعضهما في شدة معارضتهما معا لمؤثرات الثقافة الروسية التي ظلت باقية من أيام متالين والإتحاد السوفيتى .

ومع ذلك ، نجح عدد من الحركات الدينية ، حتى برغم القضاء على أنصارها المتطرفين ، عندما إندمجت أفكارها في الأيديولوجية السياسية للدولة ، ففي سريلانكا على سبيل المثال ، تسنى القضاء على الحركة الراديكالية جزئيا نظرا لشعور القوميين الدينيين المعتدلين بالرضاء إزاء سياسات الحكومة ، وفي دول أخرى ، تحقق الإندماج في شكل أحزاب سياسية - كالأخوان المسلمين في مصر والجبهة الإسلامية في الجزائر وحزب بهاراتاجانانا الهندوسى في الهند - تلائم إطار عمل النظام السياسى القائم . ومع ذلك فإن هذه الملاممة السياسية لم تكن تبث دائما على الإرتياح - فقد كان يتم حل الأحزاب من وقت لآخر - ولم تحقق النتيجة الإستيعابية سوى نجاح جزئى . وربما يوحى التفاهم مع النظام السياسى العلماني لبعض النشطاء الدينيين أن الدولة لا تقوم على أساس واضح من المبادئ الأخلاقية . ومن ثم فإن المرحلة القادمة من المعارضة الدينية قد تهدف إلى مزيد من التحول الجذرى للنظام السياسى أو أكثر من إقتحام رمزى للدين في الحياة العامة .

٥ - ميرفى « الحزب الإسلامى يفوز بالسلطة في الجزائر » .

٦ - روين رايت « الإسلام والديمقراطية والغرب » .

نجحت ثورات القوميين الدينيين في إيران والسودان وأفغانستان وطاجيكستان ونيكاراجوا ، وجعلت الملابس الخاصة في هذه الأماكن من المتعذر إطلاق أحكام عامة . وفي بعض الحالات تثير هذه الأمثلة المخاوف إزاء الاتجاهات العقائدية والفاشية لآي نظام حكم ثوري ولا سيما نظام الحكم الديني . غير أنه في نفس الوقت فإن مجريات الأمور في إيران تشير إلى أن دولة القوميين الدينيين تستطيع إستيعاب مختلف وجهات النظر السياسية ، وتستطيع أن تتغير .

أما عن تغير مواقفنا فهو أمر آخر . ومن الأهمية أن نذكر أن كثيرا من الإنفعال الكامن وراء موقف القوميين الدينيين إنما هو إستجابة لما يتصورون عليه موقف الغرب حيالهم من حرب باردة وصلف وتعصب . فإذا أمكنهم تصور حدوث تغير من جانبنا في موقفنا - كإحترام بعض مظاهر مواقفهم على أقل تقدير - ربما كانت إستجابتهم أقل عدوانية .

ومع ذلك ، فإن إكتشاف تعصبا يعد أكثر صعوبة بكثير من إكتشاف تعصب غيرنا . حدث في ندوة كنت أحضرها حول إنتشار القومية الإسلامية في أفريقيا أن رغب السفير السوداني السابق وهو مسيحي تلقى تعليمه في إنجلترا وبعد رجلا واسع المعرفة وتسم بالإتزان - في أن يضرب مثلا أن يعرف لماذا لا يعترف المسيحيون السودانيون وأتباع الأديان الأفريقية التقليدية « بتفوق الإسلام » . . . كانت نبرة صوت السفير تتم عن إرتيابه ، فالقيم الإسلامية لا يمكن أن تكون أبدا أفضل من القيم العلمانية أو المسيحية أو الأفريقية التقليدية . وكان أن شاركته شعوره بالدهشة في أول الأمر ، حتى تبين لي أننا أيضا متعصبون لقيمنا - في إعتقادنا الراسخ بأنه الإسلام لا يمكن - بأية حال - أن يكون أفضل . ولو حدث أن روى هذه الواقعة لمستمعين مسلمين لتبدل الحال يقينا ولشاركونا شعورنا بالإستياء .

ولا تكمن الصعوبة التي تواجه معظمنا في تقبل دين آخر فحسب . وإنما تكمن أيضا في تقبل فكرة القومية الدينية : أي فكرة أن يقوم الدين بدور في الدفاع عن الدولة وتقرير قيمها الأساسية . وعلى الرغم من أن الدين يعد من الناحية التاريخية جزءا من أساس القومية العلمانية الغربية ، كما ناقشنا من قبل في هذا الكتاب ، فقد تم إغفال هذا الجانب إلى حد بعيد . ولو كان الدين يشكل قوة أكثر أهمية في المجتمعات الغربية ، ربما كان سهل علينا أكثر أن نتقبل دولا يسود فيها الدين بشكل أعم .

وسمع المرء من وقت لآخر نداءات لأن يقوم الدين بدور أكثر فعالية في الحياة الأمريكية العامة^(٧) . ويكمن أحد أسباب إعجاب الخيال الغربي إلى حد بعيد بموهنداس غاندى في أنه

٧ - جاءت دعاوى الإحتكام إلى الدين من طرفي المنظور السياسي ، فقد دعا أريك فوجلين الباحث السياسي المحافظ على سبيل المثال ، لقيام الديانة المسيحية بتأثير أكبر في التفكير السياسي الأمريكي لمواجهة ما يعتبره إتجاها روحيا نحو المثالية التي تقصد « اللاهوت المدني » للغرب الحديث . انظر أريك فوجلين « العلم الجديد للإسلام للسياسات » ومما يثير الإنتباه أن العناصر الإسلامية النشطة عملت أيضا على تشجيع الولايات المتحدة على تناول الدين بمزيد من الجدية . يقول آلان ستين أنه عندما تم إحتجازه كرهينة في لبنان ، قام محتجزوه المسلمون وهم أتباع يدينون بالولاء لأي الله الخومي بتقديم كتب مقدسة (أناجيل) للرهائن وشجعوهم على تلاوتها . حديث صحفي مع آلان ستين في هونولولو في ١١ مارس ١٩٩٢ .

بصرف النظر عن تدينه الشديد ، فقد أضفى على الحياة العامة وعيا أخلاقيا وروحانيا . وقد كتب في أوائل هذا القرن دراسة تحت عنوان « الحكم الذاتي في الهند » - ويقال إنها الوحيد التي بقيت من كتابات غاندى حول النظرية السياسية - إن المدنية الحديثة ودولها القومية تحمل في طياتها « على تدهورها » لفقدان القيم الروحية في الثقافة السياسية الغربية^(٨) . ويتفق معه في ذلك العديد من الغربيين ومن بينهم رينهولد نيبوهر ، العالم اللاهوتي البروتستانتي الأمريكي الذي كان له نفوذ في حكومة روزفلت في الأربعينيات والذي إستشهد به في إكبار مختلف السياسيين الأمريكيين مثل جيمى كارتر وجين كيركباتريك^(٩) . وتناول إحدى رسائله العلمية الهامة المقدرة الأخلاقية المحدودة للدولة . يقول نيبوهر أنه لا يسعها أن تكون غير أنانية ، لأنها بالطبيعة لاتعدو أن تكون أكثر من مجموعة من المصالح الذاتية لكافة الأفراد بداخلها .

ومع ذلك ، أضاف قائلا أنه يمكن للدين أن يسهم في تحويل التنظيمات السياسية لتكون أشبه بالمجتمعات : حيث يمكنه العمل على تحسين بعض خصائص المصلحة الذاتية الأكثر قسوة والتقريب بين الناس عن طريق الإعتراف المشترك « بوحدات عميقة أساسية »^(١٠) .

ومع ذلك ، فإن يمكن أن يؤخذ على غاندى ونيبوهر أنه لم يطرح أى منها نماذج تكفى لإندماج الدين والمسئولية العامة . ففي حالة غاندى قيل أنه قطع شوطا بعيدا : فتقول أنسلى إميرى أن « إستخدام غاندى لمفردات دينية - لابد وأن تكون هندية الأصل » - قد يؤدي إلى تفاقم العلاقات بين الهندوس والمسلمين ، وعلى أية حال فإنه يتعذر نقل نسق سياساته الثقافية إلى الغرب بسهولة^(١١) . أما في حالة نيبوهر ، فربما لا يكون قد ذهب بعيدا بما يكفى : فرغم تقديره للقيم التي يتيحها الدين فإنه عندما يتعلق الأمر بالسياسات يصبح علمانية ليبرالية من الطراز الأول . ويتمثل أقصى ما يخشاه في أن تصبح الدول متدينة أكثر ما ينبغي وتستبدل بها أوهام السطوة والحياة . وكان نيبوهر يشعر بقلق عميق إزاء الدور المدمر الذي يمكن أن تقوم به « أوهام » الدين والمثل العليا الأخلاقية الأخرى . ويقول نيبوهر إن « الوهم خطير » لأنه « يشجع على التعصب الرهيب » ومن ثم فإنه يجب « السيطرة عليه بالعقل »^(١٢) . ورغم ذلك ، حذر نيبوهر من المغالاة فيرد الفعل : إن فصل الدين تماما عن الحياة السياسية يمكن أن يطمس الصور الإيجابية لمجتمع كامل يتبنى فيه للخيال الدينى القدرة على الإنتاج . ويضيف نيبوهر « لايسع المرء سوى أن يأمل في ألا يدمره العقل قبل إنجاز مهمته »^(١٣) .

٨ - موهنداس غاندى « الحكم الذاتي الهندي »

٩ - قال شليزنجير الذي عمل في إدارات فرانكلين د . روزفلت وجون ف . كيندى أن نيبوهر كان له « تأثير فكري قوى » عليه وعلى جيله من المفكرين السياسيين . انظر أيضا آرثر شليزنجير « دور رينهولد نيبوهر في الفكر السياسي الأمريكى » كان نيبوهر شديد الإنتقاد لرأى غاندى « العاطفى » في الطبيعة البشرية وما تنطوى عليه من مدلولات بالنسبة للسياسات .

١٠ - رينهولد نيبوهر « رجل الاخلاق ومجتمع اللااخلاق »

١١ - إميرى « اليوطوبيا في صراع » .

١٢ - نيبوهر « رجل الاخلاق ومجتمع اللااخلاق » .

١٣ - المرجع السابق .

فهل يمكن لرؤية نيوهر الغائمة أن تتحقق ، ويواجه العقل والدين بعضها البعض على مستوى قومي ؟ يمكن للمرء نظرا لعدم توافر تسوية مرضية على المستوى الأيديولوجي بين القوميتين الدينية ، والعلمانية في نهاية الأمر ، تصور أن يسوء الموقف الراهن إلى حد بعيد ، وأن تسود العالم حالة من العداء يفوق عداء الحرب الباردة القديمة ، كما يمكن للمرء التكهن بظهور كتلة دينية متحدة تمتد من وسط وجنوب آسيا مرورا بالشرق الأوسط حتى أفريقيا . ويمكن لهذه الكتلة بما تحت تصرفها من ترسانة أسلحة نووية يدعمها الخوف الأمريكي من الإسلام . أن تحل تماما محل الاتحاد السوفيتي القديم كعدو عالمي متحد للغرب العلماني .

ويمكن لهذا الصراع أن يتفاقم من جراء ظهور راديكاليين دينيين جدد في أوروبا والولايات المتحدة ليس من بينهم مسيحيون نشطاء على الصعيد السياسي فحسب ، بل أفراد المجتمعات المهاجرة حديثا من مسلمين وهندوس وسيخ من طوائف ناشئة من القوميين الثقافيين في اليابان وفي غيرها في الشرق الأقصى ، مع ما يمكن أن يصبح عدوا جديدا للغرب .

ناهيك عن هذه الرؤية النبوية للصراع العالمي بين القوميتين الدينية والعلمانية ، فإن لدينا ما يدعو للتفاؤل ، فمن المحتمل أيضا أن يعجز القوميون الدينيون عن الاتحاد معا ، وأن يرغبوا بشدة في التوصل إلى مصالح إقتصادية وسياسية مع العالم العلماني . وفي هذه الحالة ، قد ينشأ تسامح مشوب بالحذر بين القوميين الدينيين والعلمانيين ، وقد يروق لكل منهما ما يتوفر لدى الآخر : من قيم جماعية ورؤية أخلاقية من ناحية ، ونزعة فردية وقواعد عدالة معقولة من ناحية أخرى فكلاهما رغم كل شيء إستجابة ونتائج للعصر الحديث . ويقومون في سريلانكا والهند وإيران ومصر والجزائر وأفغانستان ومنغوليا وآسيا الوسطى وأوروبا الشرقية وغيرها من البقاع حيث تتعرض دول مستقلة لممارسة القومية ذات الطابع الديني ، بما هو أكثر بكثير من إحياء أفكار بالية للحكم الديني . إنهم يقدمون شيئا جديدا : فيجمعون بين الدين والدولة العلمانية ويدمجون بين الهوية الثقافية وشرعية الملكيات القديمة التي أقرها الدين والروح الديمقراطية والوحدة التنظيمية للمجتمع الصناعي الحديث ، ويمكن لهذه المجموعة المركبة أن تكون خطيرة ، لأنها تمزج بين حكم الدين المطلق وإمكانات السياسات الحديثة . ومع ذلك ، فقد تكون ضرورية أيضا ، ذلك أنه بدون الشرعية التي يتيحها الدين ، لاتتجح العملية الديمقراطية على ما يبدو في بعض أرجاء العالم . وقد يكون من الضروري في هذه الأنحاء نقل عناصر الديمقراطية الأساسية عبر قنوات الدول الدينية الحديثة .

محتويات الكتاب

الصفحة

شكر وتقدير

مقدمة : ظهور القومية الدينية

الجزء الأول : الدين في مواجهة القومية العلمانية

١ - فقدان الإيمان في القومية العلمانية

— الإيمان في القومية العلمانية

— رفض الدين للقومية العلمانية

٢ - تنافس أيديولوجيات النظام

— القومية العلمانية في الغرب

— التنافس بين أيديولوجيتين

— كيف فشلت القومية العلمانية في التصالح مع الدين ؟

— هل يمكن للدين التكيف مع الدولة القومية ؟

الجزء الثاني : مواجهات عالمية

٣ - نماذج للثورة الدينية : الشرق الأوسط .

— مقومات ثورة دينية

— إيران : نموذج الثورة الدينية

— بدء الثورة الدينية في مصر

— ثورة دينية في دولة يهودية

— الانتفاضة الإسلامية : ثورة داخل الثورة الفلسطينية

٤ - الأهداف السياسية للدين : جنوب آسيا

— القومية الهندوسية المتطرفة

— حرب السيخ ضد كل من القومية العلمانية والهندوسية

— ثورة سريلانكا الدينية التي لم تستكمل

٥ - التضارب الديني حيال القومية الاشتراكية .

— الدول الماركسية السابقة

— الإحياء الديني في منغوليا

— القومية الإسلامية في آسيا الوسطى

— الرفض الديني للإشتراكية في أوروبا الشرقية

— العلاقة المذبذبة بين الدين والإشتراكية

— أنماط للثورة الدينية

١٥٣	الجزء الثالث : المشاكل القادمة
	٦ - لماذا تتسم المواجهات الدينية بالعنف
١٥٦	— لغة الحرب الكونية
١٦٠	— عندما تصبح الحرب الكونية حقيقة واقعة
	— العقوبة الدينية لاستخدام العنف
	— تمكن شعوب هامشية من السلطة
١٧١	٧ - الديمقراطية ، حقوق الإنسان والدولة الدينية الحديثة
	— دينية أو ديمقراطية
١٧٨	— حماية حقوق الأقلية
١٨٥	— حماية حقوق الفرد
١٨٨	— الحداثة والدولة الدينية
١٩١	خاتمة : هل يمكن أن نتعايش مع القومية الدينية ؟
	— ملاحظات :
	— بيان بمؤلفات الكاتب وكتابه
	— قائمة باللقاءات .
	— فهرس
	مراجعة مطبعية : علي كامل دسوقي
	فوزي عبد الغنى

طليحرام



فواكر في بحر الكتب

طليحرام



فواكر في بحر الكتب